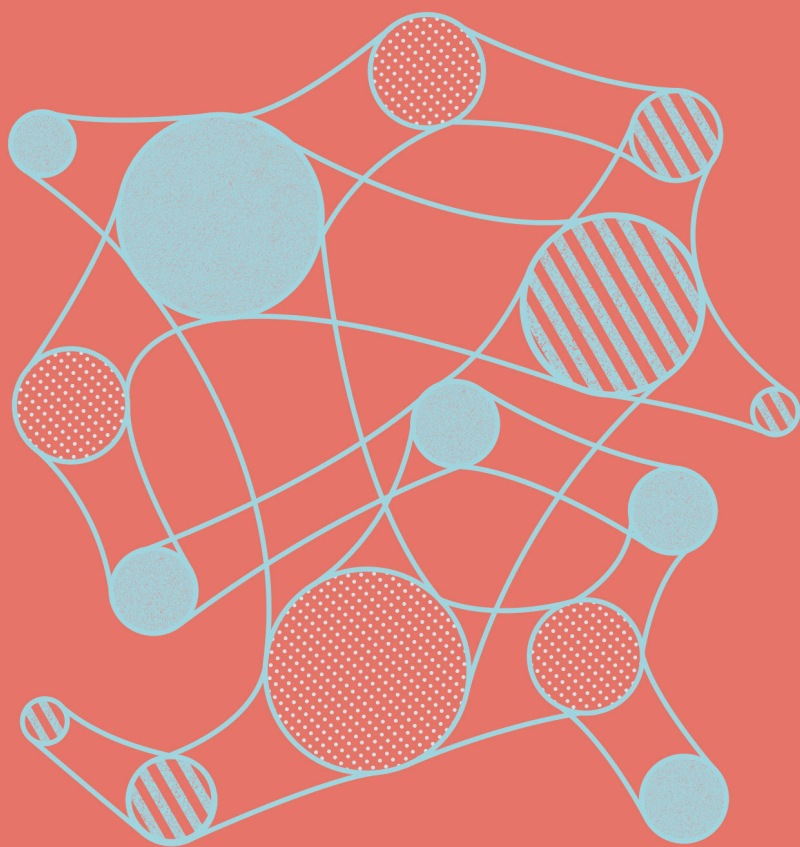


MULTICULTURALISME ET LITTÉRATURE

Mises en récit de la diversité ethnoculturelle

Fabien Pillet

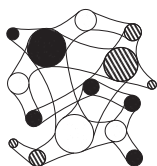


MétisPresses

voltiges



Multiculturalisme et littérature





MULTICULTURALISME ET LITTÉRATURE

Mises en récit de la diversité ethnoculturelle

Fabien Pillet

MétisPresses

MétisPresses, 2021
www.metispresses.ch
information@metispresses.ch

ISBN: 978-2-940563-98-2
DOI: 10.37866/0563-98-2
CC-BY-NC-ND

L'étape prépresse de *Multiculturalisme et littérature* a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique

Publié avec le soutien du Conseil de l'Université de Fribourg

Les éditions MétisPresses bénéficient du soutien de la République et canton de Genève et de l'Office fédéral de la culture pour les années 2021-2024

Sommaire

11	Introduction
	I. LE MULTICULTURALISME, L'ART LITTÉRAIRE ET LEUR RELATION HISTORIQUE
23	I. 1. Le concept de multiculturalisme
23	I. 1.1. Définitions du multiculturalisme et processus historiques
39	I. 1.2. Le multiculturalisme philosophique et ses contempteurs
85	I. 1.3. Le multiculturalisme au sein des humanités
113	I. 1.4. Conclusion très provisoire sur le multiculturalisme philosophique et politique
115	I. 2. Le multiculturalisme et l'art littéraire
115	I. 2.1. Multiculturalisme de la littérature et multiculturalisme dans la littérature
125	I. 2.2. Le multiculturalisme dans la littérature et l'importance de la dimension esthétique
144	I. 2.3. Préhistoire du multiculturalisme littéraire
154	I. 2.4. De la préhistoire du multiculturalisme littéraire à son histoire
	II. LE MULTICULTURALISME DANS LA LITTÉRATURE ET AU SEIN DES ÉTUDES LITTÉRAIRES CONTEMPORAINES
161	II. 1. Le multiculturalisme et sa mise en récit: leur place dans l'histoire et les études littéraires
161	II. 1.1. Le cas spécifique et paradigmatique du Canada
182	II. 1.2. Différence(s) européenne(s): France, Allemagne, Royaume-Uni

211	II. 1.3. Conclusion I: Le multiculturalisme dans l'histoire littéraire ou comment démasquer deux illusions
214	II. 1.4. Conclusion II: Sur la nécessité d'intégrer le multiculturalisme en histoire littéraire
219	II. 2. Usages du récit multiculturel
219	II. 2.1. La représentation des autres et son évolution dans le récit multiculturel
239	II. 2.2. Le récit multiculturel entre utopie et dystopie
275	II. 2.3. Mode narratif et multiculturalisme littéraire: l'exemple du <i>Réalisme magique</i>
291	Conclusion
297	Annexe. L'immigration et les politiques d'intégration en Europe
309	<i>Bibliographie</i>
327	<i>Index</i>
335	<i>Remerciements</i>

Multiculturalisme et littérature

Mises en récit de la diversité ethnoculturelle



À ma mère

Précisions

Pour la fluidité, l'intégralité du texte est en français. Pour les citations issues d'œuvres écrites dans une autre langue, j'ai choisi de me référer, lorsque les textes ont été traduits, à la traduction existante et lorsqu'ils ne l'ont pas été, j'ai procédé moi-même à leur traduction de l'allemand, de l'anglais et pour deux très courts extraits de l'italien. J'ai toutefois par souci d'exactitude fait vérifier mes traductions par des locuteurs de langue maternelle, soit Brigitte Gerber et Markus Winkler. Je les remercie pour ce travail que je sais souvent fastidieux. Le titre des textes traduits « officiellement » est toujours cité en français. Par souci d'exhaustivité, le titre original est systématiquement cité entre parenthèses lors de la première mention. Si un titre est laissé dans la langue originale, cela signifie soit qu'il n'existe pour l'heure, à ma connaissance, aucune traduction française soit que le titre est identique. Si une œuvre est mentionnée, mais qu'aucune citation n'apparaît dans le texte, elle figure en bibliographie dans la version consultée. L'intégralité du texte est en français, à deux exceptions près: les épigraphes et les définitions des dictionnaires. Ces dernières étant par nature propres à une langue et un univers culturel, leur traduction n'aurait absolument aucun sens.

INTRODUCTION

Der Ansatz für Multikulti ist gescheitert, absolut gescheitert !

Angela Merkel, Chancelière de la République fédérale d'Allemagne,
Potsdam, 15.10.2010

Sonia Gandhi fut, entre 1998 et 2014, l'une des figures principales, si ce n'est la principale, de la vie politique indienne. Veuve de Rajiv Gandhi, l'héritier de la famille Nehru dont l'importance en politique remonte au début du XX^e siècle, elle fut présidente du parti du Congrès national indien de 2004 à 2014, lorsque celui-ci était au pouvoir [CHAKRAVERTY 2014]. Elle n'occupa pourtant jamais le poste de premier ministre, soit le poste politique exécutif le plus élevé en Inde. La raison principale pour laquelle elle ne put jamais y accéder tient à ses origines. Sonia Gandhi est née Edvige Antonia Albina Maino dans le nord-est de l'Italie et a grandi dans la banlieue de Turin. De ce fait, le parti nationaliste hindou Bharatiya Janata l'en empêcha, arguant qu'une personne blanche, mais surtout une personne baptisée et élevée dans la religion catholique et ayant grandi en Europe, continent (ex-)colonisateur, ne pouvait pas, pour des motifs culturels, devenir le plus haut personnage de l'État indien, fut-elle liée à l'une des plus puissantes familles du pays. Le multiculturalisme a ses limites, l'Inde ne peut avoir un premier ministre d'ascendance européenne et de confession catholique.

En avril 2013, Cécile Kyenge fut nommée ministre de l'Intégration de la République italienne. Âgée alors de quarante-neuf ans, d'origine africaine, née et ayant grandi en République Démocratique du Congo, elle était une élue du Parti démocrate (PD, centre gauche). Immédiatement, elle fut victime de nombreux actes et paroles puissamment racistes. Le journal *Le Monde* rappelait en septembre 2013, qu'un sénateur de la Lega Nord avait affirmé que «Cécile Kyenge fait bien d'être ministre, mais peut-être devrait-elle le faire dans son pays.

[...] Quand je vois les images de Kyenge, je ne peux m'empêcher de penser à des ressemblances avec un orang-outan, même si je ne dis pas qu'elle en soit un.» Selon Pablo De Luca, membre de Forza Nuova, un autre parti d'extrême droite, elle souhaitait «l'annihilation de l'identité nationale» [LE MONDE 2013]. Le multiculturalisme a clairement des limites. L'Italie ne peut avoir une ministre noire, d'origine congolaise, donc d'ascendance et de culture africaines.

Ces deux trajectoires politiques croisées illustrent le thème de la présente recherche. Ces deux parcours de femmes exemplifient largement les difficultés, dans différents lieux, sur différents continents, d'accepter la présence dans une société, dans un espace géographique et politique donné, de personnes qui ne sont pas issues de sa *majorité ethnoculturelle historique* et surtout de leur accorder un rôle important dans cette société, dans cet espace géographique et culturel. On pourrait rétorquer ici que les attaques vinrent de partis situés très *très* à droite de leurs échiquiers politiques respectifs, et défendant des conceptions essentialistes, pour ne pas dire racistes, de la culture et de la nation. Ce n'est que partiellement exact. En effet, comme le rappelle Amin MAALOUF dès les premières pages de son essai *Les identités meurtrières*, les personnes qui, à l'image de tout être humain migrant ou ayant des origines migrantes, portent plusieurs identités culturelles (notamment celle du pays d'accueil et celle du pays d'origine), se voient «constamment mises en demeure de choisir leur camp», et cela «[p]as seulement par les fanatiques et les xénophobes de tous bords, mais par vous et moi, par chacun d'entre nous» [2001: 11]. L'acceptation des identités ou des appartenances culturelles multiples, la coexistence dans un même pays, une même ville ou un même quartier d'une importante diversité et pluralité religieuses ou ethnoculturelles, c'est-à-dire du *multiculturalisme*, ne va jamais, nulle part et pour personne, de soi. Depuis le début des années 1970, «multiculturalisme» est en effet le mot qui s'est imposé dans toutes les principales langues européennes pour décrire le pluralisme ethnoculturel qui constitue la réalité socioculturelle et démographique contemporaine, si ce n'est du monde entier, du moins de tous les grands pays occidentaux. Par sa prégnance, par les questionnements comme par les promesses et les difficultés qu'il pose, le multiculturalisme se situe aujourd'hui, en Europe comme en Amérique du Nord, au cœur des débats sociopolitiques, au cœur de la

littérature contemporaine — principalement narrative — comme des différentes disciplines de sciences humaines et sociales, et donc aussi des *études littéraires*.

Dans les différents départements de littératures nationales, le multiculturalisme est surtout traité sous l'angle de la littérature de migration, c'est-à-dire en mettant l'accent le plus souvent sur les auteurs, sur leurs origines ethnoculturelles et, de manière connexe, sur la question de l'identité des littératures nationales et la manière dont celle-ci est transformée par ces nouveaux auteurs ou écrits. Si elle partage évidemment l'idée selon laquelle l'étude du multiculturalisme est importante pour comprendre l'évolution récente des différentes littératures occidentales, la présente analyse se distingue de ces recherches et travaux par le fait qu'elle postule la nécessité d'étudier le multiculturalisme comme thème en refusant par principe de le lier à l'origine ethnoculturelle des auteurs. Si elle concerne souvent des écrivains migrants ou aux origines culturelles migrantes, la question du multiculturalisme en littérature, sa mise en récit, va bien au-delà d'œuvres produites par des auteurs au passé migratoire ou aux origines migrantes. Cet élargissement ne doit pas concerner uniquement les écrivains, mais aussi les traditions littéraires. Le multiculturalisme est lié à la mondialisation, il concerne les différents pays occidentaux et ne peut être correctement compris et étudié en demeurant circonscrit à un cadre national ou linguistique.

Le premier objectif de la présente recherche sera donc de montrer l'importance du multiculturalisme comme thème pour comprendre les enjeux de la littérature contemporaine et de souligner l'intérêt de le prendre en considération dans les études littéraires. Pour ce faire elle étudiera la différence de statut et de traitement accordée au sein des diverses traditions littéraires, à cette problématique, et illustrera le statut fort distinct selon les pays ou selon les traditions littéraires des textes mettant en récit le multiculturalisme. Ce travail se place ainsi dans un cadre clairement comparatiste, tout en étant singulier par rapport à la manière dont la littérature comparée aborde le plus souvent le multiculturalisme.

Au sein des départements de littérature comparée, notamment nord-américains, le multiculturalisme sert principalement à (re)mettre en cause l'eurocentrisme historique de la discipline: «Dans

le monde académique, [*le multiculturalisme*] a profondément influencé les programmes d'études et de recherche dans les Humanités, particulièrement dans des disciplines traditionnellement eurocentriques comme la littérature comparée.» [BERNHEIMER 1995: 4^e de couverture] Le développement de la *World Literature* constitue l'illustration la plus manifeste de la volonté de sortir le comparatisme, mais plus largement l'ensemble des études littéraires, de leur eurocentrisme en embrassant de manière égale, au moins dans l'intention, toutes les littératures, tous les espaces culturels, du monde. Il s'agit maintenant pour le comparatisme de s'intéresser aux littératures orientales, extrême-orientales et bien sûr postcoloniales en examinant notamment les différences et points communs entre ces traditions et, si tant est qu'elle ait une quelconque unité, la tradition occidentale. Il s'agit aussi d'étudier la réception des littératures extra-européennes en Occident [voir CHEAH 2016: 23]. Si cette dimension a son importance, elle ne concerne donc pas la présente recherche, puisque celle-ci ne s'intéressera qu'à des textes en langues européennes, s'inscrivant dans les diverses traditions littéraires occidentales.

Ensuite, si le multiculturalisme est bien étudié dans toutes les sciences humaines et sociales, force est de constater qu'en sociologie comme en science politique, en anthropologie comme en philosophie politique, les exemples littéraires occupent, au mieux, une place marginale. Le plus souvent leur présence se limite strictement à l'évocation de l'«affaire Rushdie» qui avait éclaté en février 1989. Pourtant, les textes mettant en récit le multiculturalisme en littérature contemporaine non seulement sont une aide, mais peuvent se révéler indispensables pour saisir nombre d'enjeux socioculturels prégnants des sociétés européennes contemporaines, pour mettre en lumière les forces et les faiblesses des modèles philosophiques existants comme de certaines politiques d'intégration (ou de non-intégration) mises en place.

Ainsi, le second objectif de la présente recherche consistera à démontrer cet apport de l'*art littéraire* à la connaissance du multiculturalisme et engager davantage les *études littéraires* dans ces débats de philosophie politique ce qui n'implique nullement, je le montrerai, de renoncer à la question esthétique. Lorsque l'on souhaite étudier la mise en récit du multiculturalisme, il convient d'être capable d'offrir une définition claire de ce mot récent. Ce sera tout l'objet du premier

chapitre de la première partie. Je commencerai par étudier comment et quand il est apparu, ce qu'il recouvre exactement dans les différentes langues et différents espaces culturels afin de savoir s'il décrit exactement la même réalité partout. J'expliquerai aussi les trois acceptions possibles du terme: descriptive, philosophique et politique (I.1.1). Ensuite, j'examinerai les principales approches philosophiques du multiculturalisme, ainsi que les critiques qui leur furent adressées et je répondrai à ces objections (I.1.2). Dans un troisième temps, il s'agira de passer de la philosophie aux sciences humaines et sociales, aux humanités, et d'étudier comment les études postcoloniales et subalternes ainsi que les *cultural studies* ont affronté ou traité la question du multiculturalisme, ont forgé des concepts permettant de mieux le saisir (I.1.3). Ceci permettra de dresser une première et très provisoire conclusion (I.1.4).

Les jalons sémantique, philosophique et sociopolitique posés, le second chapitre s'intéressera à la question centrale, à savoir celle du rapport entre multiculturalisme et art littéraire. Je commencerai par distinguer le multiculturalisme *de* la littérature du multiculturalisme *dans* la littérature (I.2.1) pour ensuite montrer l'importance, très souvent sous-estimée, de la dimension esthétique des récits multiculturels (I.2.2), et pour enfin souligner que si le multiculturalisme dans la littérature a une histoire, il a aussi une préhistoire. Je mettrai celle-ci en lumière à travers l'examen d'un passage des *Lettres persanes* de Montesquieu et d'un autre d'*Effi Briest* de Fontane (I.2.3). Cette analyse permettra de répondre sur le plan théorique au premier objectif de la recherche, soit celui de montrer l'importance du multiculturalisme comme thème et la nécessité de le prendre en considération dans les études littéraires. La dernière partie opérera la transition vers la seconde partie du travail en évoquant le passage de la préhistoire du multiculturalisme à son histoire (I.2.4).

Une recherche en littérature ne peut pas prétendre en être véritablement une si elle ne comporte pas d'études d'œuvres littéraires précises. Des commentaires théoriques sur la littérature, même s'ils sont illustrés, et ce sera le cas de la présente étude, par des exemples et citations de pièces ou romans contemporains: *Sept Mers et Treize Rivières* (*Brick Lane*) de Monica Ali, *The Hungry Woman* de Cherrie Moraga ou *Black Album* (*The Black Album*) d'Hanif Kureishi dans la première partie,

ne servent à rien s'ils ne sont pas appuyés par des analyses de textes. La seconde partie sera ainsi consacrée à des études de cas, soit à des analyses du multiculturalisme tel qu'il est mis en récit *dans* les textes littéraires contemporains et avant cela, dans le premier chapitre, à la place qu'accordent au multiculturalisme (et à la littérature de migration) les différentes histoires littéraires nationales contemporaines. Je montrerai à cette occasion comment les politiques d'intégration et la place accordée ou pas au pluralisme ethnoculturel par les différents pays influencent la place accordée ou pas à la littérature de migration et au multiculturalisme comme thème dans les histoires littéraires nationales. Avec ces différences, ce sont aussi différentes manières de concevoir la *littérature nationale* et la *littérature* tout court qui apparaissent. La première section sera consacrée au cas paradigmatique du Canada, soit un pays du Nouveau Monde doté de deux langues officielles, donc de deux littératures, et l'un des rares pays officiellement multiculturels (II.1.1). La seconde section s'intéressera à mettre en lumière les différences européennes sur cette question, par rapport au Canada et entre les différents pays européens eux-mêmes. J'examinerai les cas français, allemand et britannique (II.1.2). L'ensemble des vues présentées dans ces deux premières sections me guidera vers une double observation: la première soulignera comment l'examen du multiculturalisme dans l'histoire littéraire nous permet de démasquer deux illusions, soit a) l'absence d'influence politique sur la conception de ce qu'est la littérature «nationale» et b) l'universalité (au moins occidentale) supposée du concept de littérature (II.1.3), et la seconde insistera sur la nécessité d'intégrer aujourd'hui le multiculturalisme dans les histoires littéraires (II.1.4).

Le second chapitre, sans vouloir ni évidemment pouvoir prétendre à l'exhaustivité, présentera, à travers trois études de cas, l'intérêt d'étudier la mise en récit du multiculturalisme, son importance dans et pour la littérature contemporaine. La première étude portera sur la singularité du récit multiculturel dans sa manière de représenter l'Autre et son évolution dans le temps. Je m'appuierai pour cela sur trois textes allemands de trois décennies différentes: *Le Bouc* (*Katzelmacher*) de Fassbinder, *Tête de Turc* (*Ganz unten*) de Wallraff, et enfin *Le Pont de la Corne d'Or* (*Die Brücke vom Goldenen Horn*) d'Özdamar (II.2.1). Je montrerai ensuite, par l'analyse de textes issus des traditions fran-

çaise: *Le Camp des Saints* de Raspail, *Soumission* de Houellebecq, *La Goutte d'Or* de Tournier et *Nous aurons de l'Or* de Boulain, anglaise: *Sourires de Loup* (*White Teeth*) de Zadie Smith et allemande: *La Fiancée importée* (*Die fremde Braut*) de Necla Kelek, comment le multiculturalisme a permis de renouveler sur le plan thématique les genres littéraires de l'utopie et de la dystopie (II.2.2). Dans la dernière étude, j'analyserai comment le multiculturalisme peut à la fois expliquer le succès et la permanence depuis près d'un siècle d'un genre comme le réalisme magique et, dans le même geste, démontrer comment ce genre permet de distinguer clairement le récit multiculturel du récit postcolonial ou, ce qui revient au même, multiculturalisme et postcolonialisme littéraires. Les récits réalistes magiques et multiculturels étudiés seront *At the Lisbon Plate* de Dionne Brand et *Les Versets sataniques* (*The Satanic Verses*) de Salman Rushdie, tandis que le récit réaliste magique postcolonial sera *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau (II.2.3).

L'ensemble de ce travail me permettra de conclure que le multiculturalisme comme réalité sociopolitique de l'Occident contemporain, mis en récit de manière puissante dans nombre de ses principales traditions culturelles doit être traité par les études littéraires pour ce qu'il est principalement, à savoir, selon une expression de Thomas Pavel, un *paysage ontologique* important au sein de *l'économie de l'imaginaire* contemporain, et cela indépendamment — j'insiste sur ce mot — de ce que l'on pense par ailleurs du multiculturalisme comme philosophie ou comme doctrine politique.



Partie I

**Le multiculturalisme, l'art littéraire
et leur relation historique**



Multiculturalism — the idea that different cultures should be respected to the point of encouraging them to live separate — has dangerously undermined Britain's sense of identity and brought about «cultural apartheid».

David Cameron, leader du Parti conservateur britannique, *Equality and Rights Commission*, Londres, 26.02.2008

C'est aujourd'hui un véritable truisme d'affirmer que le multiculturalisme constitue l'un des sujets majeurs des sciences humaines et sociales, mais plus largement des sociétés occidentales dans leur ensemble, un véritable «objet de débats et d'enjeux passionnés» [LACORNE 2003: 17]. Une rapide recherche sur Google permet à tout un chacun de l'observer. Inévitablement au vu de son importance dans les discussions publiques, dans les débats politiques mais aussi dans l'expérience quotidienne vécue par chacun en Occident, les écrivains se sont emparés de cette réalité socioculturelle dans leurs romans et nouvelles, mais aussi parfois dans leurs pièces de théâtre. Pour analyser ces *narrativisations* ou, comme je préfère les nommer, ces *mises en récit*¹ du multiculturalisme, leur place

¹ L'expression *mise en récit* pour parler de théâtre fera sourciller certains lecteurs. Je rappelle donc que «le mot "récit" a au théâtre deux sens bien distincts» [UBERSFELD 2015: 81]. L'un d'eux est celui d'«équivalent de *fable* et désigne l'enchaînement des actions suivant l'ordre diachronique» [*ibid.*]. C'est dans ce sens-là exclusivement qu'il s'entend dans la présente étude. Si je n'ai pas choisi de parler de *mise en fable*, c'est parce que le mot *fable* me paraît inadapté pour les textes narratifs, particulièrement pour ceux relevant de la narration documentaire. *Mise en intrigue* et *mise en fiction* auraient été les autres candidats possibles, mais ces expressions posent aussi des difficultés que j'explique en I.2.1.

et leurs usages dans les littératures européennes contemporaines, il faut commencer par définir précisément le terme «multiculturalisme» lui-même, ce qu'il recouvre (et qui est loin d'être évident), clarifier la distinction entre le multiculturalisme *de* la littérature et le multiculturalisme *dans* la littérature, souligner la dimension esthétique des mises en récit du multiculturalisme et enfin évoquer sa préhistoire. C'est là tout l'objet de cette première partie.

I.1 LE CONCEPT DE MULTICULTURALISME

Le mot «multiculturalisme» est, surtout lorsque l'on pense à la longue histoire des langues, extrêmement nouveau. En anglais, si l'adjectif «multicultural» est attesté dès 1941 (*Oxford English Dictionary*) [cité dans LACORNE 2003: 19-20], le nom commun «multiculturalism» est apparu seulement aux alentours de 1964-1965 [voir CONSTANT 2000: 16]. En français, du moins si l'on en croit *Le Grand Robert*, les deux mots apparaissent encore plus tard, soit en 1971 [*ibid.*: 17; ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 157]. Cette «invention» récente explique en partie pourquoi «[c]e terme n'est pas défini» [MAY 2016: 7], qu'il se voit «accommodé à toutes les sauces [...]» [ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 9] sans jamais «revêtir une signification univoque» [FISTETTI 2009: 13]. Pour cette raison, il apparaît indispensable de commencer par le définir, par dire précisément ce qu'il faut entendre ou, de manière plus modeste et plus exacte, ce que j'entendrai tout au long de la présente recherche, par «multiculturalisme».

I.1.1 Définitions du multiculturalisme et processus historiques

Si l'on s'en tient aux dictionnaires, le multiculturalisme possède pourtant une signification relativement claire dans chacune des langues qui nous intéressent. *Le Grand Robert* offre pour le français la définition suivante: «Coexistence de plusieurs cultures dans un même pays»¹.

¹ CONSTANT [2000: 7] et BÉNICHOU [2015: 11] citent la définition du «Robert». Le second note que les dictionnaires «ne lui prêtent pas tous exactement le même sens». La différence avec le *Larousse* est toutefois infime, puisque ce dictionnaire ouvre simplement sa définition à la société.

L'*Oxford English Dictionary* donne pour l'anglais celle-ci: «The presence of, or support for the presence of, several distinct cultural or ethnic groups within a society»². En langue allemande, «Multikulturalismus» est présenté comme le substantif de «multikulturell», défini dans le *Duden großes Wörterbuch der deutschen Sprache* de la manière suivante: «mehrere Kulturen, Angehörige mehrerer Kulturkreise umfassend, aufweisend: *eine multikulturelle Gesellschaft*». C'est en regardant de près ces trois définitions, en comparant les langues, qu'on observe une grande différence et que le concept devient moins clair. Si toutes ont naturellement en commun, référence étymologique oblige, le *plusieurs* (multi-) et la *culture*, les définitions française, anglaise et allemande, pour le reste, se distinguent. La première évoque le pays, un territoire politique national, comme échelle évaluative. Elle ne précise pas ce qu'il faut entendre par culture, notamment son lien à la religion et à la langue, et ne renvoie à aucune politique gouvernementale, à aucun choix politique. La définition anglaise, quant à elle, ne se réfère pas à un pays, mais elle parle de «société» et de «groupe», soit d'entités plus petites; elle mentionne une dimension ethnique et fait référence à la mise en place de politiques, de choix gouvernementaux. Le multiculturalisme concerne la culture comme en français, mais aussi, de façon plus circonstanciée, l'ethnie ou la race. Ce point est confirmé par la littérature qui affirme qu'en anglais «c'est une pratique toujours courante [...] d'utiliser les mots "multiracial" et "multicultural" de façon interchangeable [...]» [RATTANSI 2011: 10]. La définition anglaise ne mentionne pas non plus la culture, ni un lien précis — le pense-t-elle évident? — de cette dernière à la langue ou à la religion. La définition allemande ne s'exprime pas davantage sur le mot «Kultur». En revanche, elle se distingue pour le reste des deux autres dé-

2 Comme pour le français, les définitions anglaises se recourent. En voici pour preuve celle du *Cambridge Dictionary of English* (CDoE): «the belief that different cultures within a society should all be given importance». **En ligne.** Les seules petites différences reposent: 1) sur le choix des mots: le *soutien* (*support*) de l'OED est plus direct que la *croyance* (*belief*) du CDoE. Le fond demeure identique.

finitions. Elle met en avant les idées d'*inclusion* (*umfassend*) et d'*appartenance* (*Angehörigkeit*) à plusieurs cultures d'une société plutôt que de coexistence de cultures au sein d'une même société ou d'un même pays. «Multikulturalismus», à la différence de «multiculturalism» et de «multiculturalisme», comprend dans sa définition même une dimension hybride. Outre le fait qu'elles confirment les propos susmentionnés de MAY [2016] comme ceux de ERIKSEN & STJERNFELT [2012] et de FISTETTI [2009], les différences définitionnelles linguistiques permettent encore deux observations: 1) le français et l'allemand, à la différence de l'anglais, voient le multiculturalisme comme un fait, une réalité, et ne l'envisagent pas comme pouvant être relié ou se référer à une politique publique et 2) le français et dans une moindre mesure l'allemand séparent *ethnie/race* et *culture* plus clairement que l'anglais.

L'ensemble de ces divergences linguistiques illustre la nécessité d'approfondir, de clarifier ce qu'il faut comprendre par «multiculturalisme» et de dégager une définition valable pour tous les espaces culturels. Pour cela, il faut commencer par s'arrêter sur comment entendre le mot «culture», car il explique en partie les différences [MAY 2016: 11-12]. En français, il connaît différentes acceptions. Parmi ces dernières, celle qui est incluse dans «multiculturalisme» se présente ainsi: «Ensemble des formes acquises de comportement dans les sociétés humaines.» (*Le Grand Robert*) Il en va de même en anglais où la définition de «culture» incluse dans «multiculturalism» est (presque) équivalente à son pendant français: «The ideas, customs, and social behaviour of a particular people or society.» (*OED*) En d'autres mots et formulé à partir de ces deux définitions: la culture s'entend comme l'ensemble des coutumes, des croyances et des comportements construits, installés et transmis au fil du temps long au sein d'une société donnée sise dans un lieu donné, acquis ou appris par les individus appartenant à ce peuple ou cette société particulière ou se définissant comme lui appartenant ou comme en étant originaires.

La description et l'analyse scientifiques des *cultures* ainsi entendues constituent l'objet d'étude principal de deux sciences humaines et sociales: la sociologie et l'anthropologie. Il n'est donc guère étonnant que la personne qui a popularisé cette conception du mot «culture» soit Ruth Benedict [ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 106-119]. Il est essentiel aussi de souligner que les racines de l'usage de ce sens du mot

«culture» par l'anthropologue étasunienne remontent — Taylor et Finkelkraut s'en souviendront l'un et l'autre — à Herder [*ibid.*: 105], soit à un philosophe absolument central dans la conception allemande du mot «Kultur» [FISCH 1992: 709, cité dans PILLET 2016: 80]. En langue allemande, et de manière absolument singulière, la *Kultur* se distingue de la *Zivilisation*. Alors que la *Kultur* se réfère aux éléments socioculturels authentiques, caractéristiques et propres à un peuple ou une nation, la *Zivilisation* est un terme, dit Fisch, importé en allemand qui relève du *savoir-vivre* et *savoir-être* d'un individu au-delà de sa *Kultur*. Ce dernier mot doit être traduit le plus souvent par «civilisation». Cette influence de Herder, et indirectement via ce dernier, de la langue allemande, explique pourquoi le terme «culture» compris dans «culturalisme» est plus proche, en français comme en anglais, du mot «civilisation/civilization» que de celui de «Kultur» [FISCH 1992; PILLET 2016: 79-81].

Le multiculturalisme ne se présente pas comme le mot «culture», ou «culturalisme» auquel on a simplement ajouté un préfixe de pluralité. Il s'agit d'un concept à la fois plus large, plus englobant et plus divers que cela. À l'image de MAY [2016] et de CHOQUET [2015] que je suivrai ici, mais encore de BÉNICHOU [2015: 13-29] ou LABELLE [2008: 34], la littérature scientifique reconnaît trois acceptions à ce terme:

- La première est sociologique et descriptive. On parle alors du multiculturalisme comme de «la coexistence d'une pluralité de cultures au sein d'un même pays» [CHOQUET 2015: 105] ou «l'hétérogénéité ethnique culturelle et religieuse d'un pays» [MAY 2016: 8].
- La deuxième est théorique et philosophique. On parle alors d'«un courant de pensée prônant la reconnaissance politique de ce pluralisme culturel» [CHOQUET 2015: 106] ou «la valorisation de cette diversité dans une perspective de justice sociale» [MAY 2016: 8].
- La troisième est politique, institutionnelle et normative. Il s'agit d'«un mode de gestion politique de la diversité culturelle présente sur [un] territoire» [CHOQUET 2015: 107], de «programmes politiques», de «reconnaissance équitable des différentes cultures» [MAY 2016: 9] et quelque part de leur «inviolabilité».

La première acception, la plus commune sans doute, permet de décrire une réalité sociopolitique, réalité étudiée par l'anthropologie

et la sociologie. Il s'agit toujours pour ces disciplines d'examiner les cultures, et le préfixe «multi-» est là afin de souligner que l'on s'intéresse à comprendre et analyser leur coexistence en un même lieu. La seconde acception élargit le concept par l'adoption d'un point de vue philosophiquement engagé et non plus simplement descriptif en faveur de la diversité ethnoculturelle en un même lieu. Cette deuxième acception conduit à la troisième, soit la dimension politique du multiculturalisme. Selon ERIKSEN & STJERNFELT [2012: 158], c'est cette dernière qui apparaît comme centrale, car c'est elle qui lui donne sa spécificité en permettant de distinguer concrètement le multiculturalisme des modèles sociopolitiques qui acceptent la diversité ethnique, mais qui n'ont pas la volonté de «préserver [les] cultures d'origine» des individus comme le *melting-pot*, voire qui s'opposent à cette préservation en prônant l'assimilation. Le multiculturalisme selon cette dernière acception ne concerne que quelques pays: la Malaisie, le Canada, l'Australie et, dans une moindre mesure toutefois, les États-Unis [*ibid.*: 158-159; LABELLE 2008: 35; SAVIDAN 2011: 19]. En Europe, mis à part le Royaume-Uni et les Pays-Bas [KASTORYANO 2005: 46; RATTANSI 2011: 18-31], il n'y a aucun pays véritablement multiculturel, c'est-à-dire ayant mis en place à divers degrés, mais de toute façon de manière moins forte que les pays susmentionnés, des politiques publiques favorisant les différences culturelles communautaires et leur «inviolabilité» à l'intérieur de leurs frontières nationales. La France, qui est une importante terre d'immigration depuis la seconde moitié du XIX^e siècle [BÉNICHOU 2015: 135-141] et l'Allemagne, devenue pays d'immigration, notamment pour les Turcs [HUNN 2005], essentiellement à partir de l'après Seconde Guerre mondiale, ne sont pas, *faut* à ou *grâce* à — c'est selon — leurs choix sociopolitiques, d'authentiques pays multiculturels³.

³ MAY [2016: 12] note que la conception populaire du multiculturalisme correspond à la première acception et l'académique à la troisième. Il relève que cela est source de confusion car si la France et, j'ajoute, l'Allemagne sont des pays multiculturels selon la première acception, ils ne le sont pas selon la troisième. C'est aussi pour cela qu'il faut bien définir le terme et en clarifier la portée.

Bien qu'elle présente l'avantage d'être la plus distinctive, cette troisième acception du multiculturalisme paraît trop restrictive. Elle est même inopérante pour toute analyse de la manière dont le multiculturalisme est mis en récit. Pour comprendre celle-ci, il faut redéfinir le multiculturalisme en partant de la première acception et affirmer qu'aujourd'hui tous les principaux pays occidentaux présentent une dimension multiculturelle. Tout au long de cette étude, j'entendrai par *multiculturalisme*: la coprésence en un même lieu ou territoire (pays, ville ou quartier), au sein d'une même société (celle du pays, de la ville ou du quartier), d'individus issus de cultures, c'est-à-dire d'un ensemble de coutumes, de croyances, de religions et de comportements, d'ethnies ou de communautés diverses, dotées souvent, mais pas forcément ni systématiquement, de langues différentes. Cette coprésence n'implique pas, et refuse même, le principe d'une acculturation ou assimilation, c'est-à-dire le principe d'une adhésion obligatoire ou d'une adaptation contrainte des individus, quels qu'ils soient, aux us et coutumes de la culture, de l'ethnie ou de la communauté historique majoritaire de la société ou du pays d'accueil.

À partir de cette définition, l'objet précis de la présente étude est cerné. Toute œuvre de fiction comme de non-fiction thématissant, dans une mesure plus ou moins importante, la coprésence de cultures telle que définie ci-dessus, peut être considérée comme une œuvre (littéraire ou cinématographique) de récit multiculturel. On me rétorquera à ce stade que si l'on suit ma définition à la lettre, alors le multiculturalisme dans les arts commença à exister avant l'«invention» du mot et sa théorisation, soit bien avant la fin des années 1960, même si le phénomène n'était évidemment pas aussi prégnant. Cette remarque est exacte et le dernier chapitre de cette première partie sera consacré à cette question. Cependant, «[c]omprendre la question multiculturelle exige [...] de la réinscrire dans l'histoire complexe de la conscience philosophique de l'Europe et de l'Occident. Tant que l'on n'aura pas exploré non seulement son passé historique et ses origines mais aussi la réflexion critique contemporaine qui, entre philosophie et sciences sociales, en a retracé les traits, le multiculturalisme est voué à rester une "énigme"» [...] [FISTETTI 2009: 21].

Avant de pouvoir aborder la préhistoire (avant l'invention du mot) puis l'histoire (depuis l'invention du mot) du multiculturalisme

dans la littérature ainsi que *la conscience philosophique* sur laquelle il repose, il convient donc d'examiner en amont les processus historiques et linguistiques qui ont contribué à son émergence et à sa diversification.

a) **Les processus historiques et linguistiques
divers du multiculturalisme**

Dès la première page de *Philosophies du multiculturalisme*, MAY souligne que le terme «renvoie à des notions différentes [...] selon les pays» [2016: 7; aussi CONSTANT 2000: 8]. L'une des raisons de cette forte variation de conceptions tient naturellement à la différence d'Histoire de chaque pays. Néanmoins deux catégories peuvent être élaborées. La première regroupe les États les plus «jeunes», soit les pays occidentaux extra-européens, qui sont aussi les plus engagés dans le multiculturalisme politique. La seconde concerne le multiculturalisme selon les États plus «anciens», c'est-à-dire d'Europe de l'Ouest.

Le Canada, l'Australie, la Nouvelle-Zélande et les États-Unis sont — le lecteur me pardonnera cette évidence — des États fondés par des colons européens. Tous les quatre sont d'anciennes colonies britanniques et constituent culturellement, et au départ ethniquement, une extension de l'Europe. Les États-Unis (à travers les treize États fondateurs) sont indépendants depuis 1776, le Canada 1867, l'Australie 1901 et la Nouvelle-Zélande 1907⁴. Avant l'indépendance, et, bien sûr, avant même l'arrivée des Européens, des peuples indigènes, donc des *cultures* au sens plein du terme, habitaient déjà ces territoires: Aborigènes en Australie, Autochtones et Inuits au Canada, Maoris en Nouvelle-Zélande et Autochtones (*Native Americans*) aux États-Unis [AUDARD 2009: 563; SAVIDAN 2011: 19; RATTANSI 2011: 12-13]. Ces pays étaient d'une certaine

4 On pourrait m'objecter que le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande ne sont indépendants que depuis 1931 avec le statut de Westminster, c'est-à-dire la reconnaissance officielle par le Royaume-Uni de la pleine souveraineté de ses anciennes colonies. C'est un point de vue qui se défend, même si je crois qu'on peut convenir que leur indépendance était acquise avant, soit avec la création du Dominion of Canada par le premier des Actes de l'Amérique du Nord britannique, celle du Dominion of Australia et celle du Dominion of New Zealand.

manière «naturellement» et avant la lettre multiculturels car formés d'emblée, soit dès leur fondation comme États souverains (et reconnus tels), de différentes communautés culturelles. Au Canada s'ajoute le fait qu'il y ait deux peuples fondateurs (*founding races*) d'origine européenne de langues et de religions différentes: une majorité canadienne-anglaise, historiquement protestante ou anglicane et une minorité canadienne-française, devenue essentiellement québécoise au fil du temps, historiquement catholique. Cette question de la dualité ethnoculturelle canadienne et de la manière de l'organiser joua, au côté de la place des Autochtones, un rôle majeur dans toute l'histoire du Canada, y compris dans la redéfinition et la reconnaissance du pays comme entité «multiculturelle» et avec elles, à partir de 1971, la promotion d'une politique allant en ce sens [RATTANSI 2011: 8; BÉNICHOU 2015: 29-31; CHOQUET 2015: 108, 191-218; ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 159-160]. Aux États-Unis, c'est la question de la minorité noire, de sa place dans la société, qui s'ajoute à celle des Autochtones [AUDARD 2009: 562; MAY 2016: 19, 21]. Ainsi, dans les États occidentaux extra-européens, le multiculturalisme se comprend et s'explique d'abord par la présence de différentes *minorités nationales internes* ou *interétatiques* [RATTANSI 2011: 12] et ensuite par les *minorités immigrées* très nombreuses dans tous ces pays.

Sans que les *minorités interétatiques* n'y soient absentes — il suffit de penser aux Catalans, aux Basques, aux Écossais ou aux Rroms —, le multiculturalisme sur le Vieux Continent «est essentiellement associé à l'immigration et à l'intégration des descendants d'immigrés» [MAY 2016: 11; aussi AUDARD 2009: 605]. «Essentiellement» doit se comprendre ici exclusivement. Cette différence entre pays occidentaux européens et extra-européens dans la conception du multiculturalisme, que l'on retrouvera indirectement lors de l'examen des philosophies du multiculturalisme, explique pourquoi les seconds furent pionniers en la matière et fournit les raisons pour lesquelles l'Australie et le Canada, officiellement multiculturels, mais aussi les États-Unis à travers l'*Affirmative Action*, tiennent compte dans leurs politiques en faveur de la diversité à la fois de «leurs» minorités immigrées *mais aussi* interétatiques [MAY 2016: 11; RATTANSI 2011: 12].

Le multiculturalisme a donc un sens différent selon les pays ou, plus exactement, les continents. Juste auparavant nous avons vu qu'il en allait de même selon les langues. Il convient de coupler les deux et

d'étudier comment le mot (donc le concept) se présente et se comprend de façon distincte à l'intérieur d'un même espace linguistique, ce qui exige de comparer les définitions en *American English*, *Australian English*, *Canadian English* et *British English* de «multiculturalism» et avant cela celles en français canadien et en français européen⁵ de «multiculturalisme».

Dans le cadre de sa mission consistant à «définir et conduire la politique québécoise en matière d'officialisation linguistique, de terminologie ainsi que de francisation de l'Administration et des entreprises», l'*Office Québécois de la Langue Française* (OQLF) publie un dictionnaire. À l'entrée «multiculturalisme», celui-ci offre la définition suivante: «Domaine: sociologie. Définition: Coexistence de plusieurs cultures dans un même pays. Note: Le terme biculturalisme ne dépeint pas comme il faut notre société (canadienne); le mot multiculturalisme est plus précis à cet égard» [GRAND DICTIONNAIRE TERMINOLOGIQUE]. Si l'on analyse cette définition, on s'aperçoit de sa grande proximité avec la définition du *Grand Robert*. Elle est même absolument identique. On n'y retrouve qu'une seule «note» permettant de distinguer la réalité canadienne. Ainsi, bien que nous soyons au Canada, on ne trouve pas dans la définition présentée l'idée, pourtant fondamentale dans le multiculturalisme de ce pays, de *soutien* et de *renforcement* à la multitude des cultures. De manière très «français européen», on présente le multiculturalisme comme la simple coexistence des cultures dans un pays. Dans la deuxième partie, on verra que si cette différence ne se marque pas au niveau linguistique officiel, on l'observe bien dans les études littéraires.

5 En parlant de *français européen*, je suis conscient de recourir à une expression discutable. Cependant, elle me semble meilleure que *français de France* (qui exclut à tort la Belgique et la Suisse francophones), *hexagonal* (qui exclut à tort les départements et territoires français ultramarins ainsi que la Belgique et la Suisse francophones) ou *métropolitain* (qui exclut à tort les mêmes qu'*hexagonal* et possède une peu heureuse charge coloniale). Je parle de *français canadien* pour inclure les deux variétés de français du Canada: le *français acadien* et le *français laurentien* ou *québécois* [CHEVALIER 2008]. Je me réfère toutefois au dictionnaire de l'*Office Québécois de la Langue Française* et souligne que cette seconde variété est la plus importante tant le Québec demeure — et ô combien! — le cœur de l'Amérique du Nord francophone.

En langue anglaise, voici la définition en *American English* du mot «multicultural» dans le *Webster*: «of, relating to, reflecting, or adapted to diverse cultures». Si l'on compare cette définition à celle du dictionnaire de *British English* mentionnée plus haut, on s'aperçoit d'une importante distinction. Il n'est pas question de politique, mais simplement de l'observation ou de l'intérêt affirmé pour un pluralisme, pour une diversité de cultures, en un endroit ou un lieu sans plus de précision sur l'échelle (pays, ville ou région). Le soutien à un quelconque processus social et politique apparaît simplement optionnel en *American English*. Il est intéressant d'observer que cette définition vient d'un pays anglophone qui n'a jamais mené de politique officielle de multiculturalisme. Aux États-Unis, ce terme a toujours été en concurrence avec le *melting-pot*, un concept voisin mais doté peu ou prou d'une idée d'acculturation des migrants et de l'affirmation d'un pays dominé par sa culture fondatrice anglo-protestante. En *Australian English*, soit dans un des pays officiellement multiculturels, le dictionnaire *Macquarie* offre la définition suivante: «1. the maintenance of more than one culture within a society, ideally with equal rights and opportunities for all, regardless of ethnic origin. [...] 2. noun [...] the theory that such a structure is beneficial to a society.» [MACQUARIE 2013] La différence avec la définition étasunienne est importante. On trouve la notion de *maintien* qui suppose l'idée de reconnaissance, le soutien politique et philosophique («bénéfique à la société») et avec lui le refus du principe d'acculturation. Cette définition correspond davantage aux modèles philosophiques du multiculturalisme qu'à ses contreparties britannique et américaine. Enfin, les définitions de «multicultural» et «multiculturalism» en *Canadian English* se présentent dans le dictionnaire *Gage* comme suit:

MULTICULTURAL adj. 1) of or having a number of distinct cultures existing side by side in the same country, province, etc.: *Canada is a multicultural country.* 2) designed for a country, province, etc. having a number of distinct cultures existing side by side: multicultural programs. MULTICULTURALISM n. 1) the fact or condition of being multicultural: *She wrote a report on multiculturalism in the schools.* 2) a policy supporting or promoting the existence of a number of distinct cultural groups side by side within a country, province, etc.: *Canada has a federal minister responsible for multiculturalism.* [GAGE 1997]

Étonnamment, la définition anglo-canadienne se rapproche en grande partie de la définition française et de son idée de coexistence de différentes cultures au sein d'un même pays. Toutefois, comme les définitions britannique et australienne, et à la différence des définitions française et québécoise, elle souligne aussi l'importance de la promotion et du soutien à la présence ainsi que le droit au développement de différentes cultures dans un même pays ou une même région. Parler de multiculturalisme revient donc en *Canadian English*, et de manière plus directe encore selon la définition en *Australian English*, à promouvoir une politique favorisant la diversité et l'égalité entre toutes les différentes cultures. Ceci n'est jamais le cas en français européen ni en français canadien.

Si le fait qu'un même mot voie son sens se modifier dans le temps est un phénomène relativement connu, le fait qu'il varie aussi dans l'espace, c'est-à-dire selon les différents pays et les différents contextes politiques, l'est moins. Pour le multiculturalisme, ces distinctions sont essentielles dans la mesure où il existe un lien entre les politiques nationales et les différentes définitions des dictionnaires *nationaux*. Si l'on prend l'exemple du Canada, ce lien est, pour l'objet de la présente recherche, d'une portée capitale à double titre. Il l'est d'abord pour l'importance du récit multiculturel au sein de la littérature canadienne d'expression anglaise, mais aussi française, et ensuite pour les choix de textes sur lesquels portent les recherches et analyses en littérature contemporaine dans ce pays. Le Canada, en offrant une conception différente sur le plan esthétique et académique de sa littérature nationale, permet un contraste fascinant avec l'Europe et la manière que les différents pays européens ont d'envisager leur littérature nationale contemporaine et l'esthétique liée à celle-ci. À cette distinction s'ajoute encore une appréciation différenciée de la politique de multiculturalisme entre francophones et anglophones. Les deux dimensions se mêlent de façon intéressante. La question du contraste dans les méthodes pour traiter et analyser la littérature et les études littéraires au Canada et dans les principaux pays européens sera l'objet de la première étude de cas de la seconde partie.

Les définitions des différents dictionnaires confirment donc ce que nous avons vu lors de l'examen des processus historiques, à savoir que

les origines du multiculturalisme européen, celui des pays occidentaux plus anciens, sont identiques et différentes à la fois de celles du Nouveau Monde et de l'Australie. Elles sont identiques dans la mesure où elles touchent aussi à l'arrivée relativement récente de minorités immigrées de cultures extra-européennes et aux mesures prises ou pas pour favoriser leur intégration. Mais elles sont différentes dans la mesure où l'Europe est bien le *Vieux Continent*, soit un territoire fait de nombreuses et anciennes nations, c'est-à-dire à l'identité et aux mémoires collectives marquées par l'histoire longue. De plus, deux événements historiques ont influencé les réflexions européennes sur le multiculturalisme et leur ont fait prendre un tournant différent.

Le premier est la Seconde Guerre mondiale. Le fait qu'une idéologie fondée sur une pseudo-supériorité raciale ait conduit au génocide des Juifs, soit à l'extermination en Europe par des Européens de plus de six millions d'hommes et de femmes sur la base de leur naissance, a transformé définitivement l'identité de toutes les nations du continent: «Il est possible de voir les origines du multiculturalisme dans le combat plus large pour l'égalité humaine qui suivit la Seconde Guerre mondiale» [RATTANSI 2011: 14]. KYMLICKA, à qui Rattansi se réfère, voit dans ce qu'il nomme «la révolution des droits humains» et les contraintes qu'elle impose aux États à travers la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, les «sources» de son multiculturalisme libéral [2013: 87-134; voir SAVIDAN 2011: 41-42].

La décolonisation constitue le second événement historique important pour comprendre le multiculturalisme européen. De manière pertinente, KYMLICKA [*ibid.*: 89sq.] et à sa suite Fistetti lient le désastre de la Seconde Guerre mondiale, la nécessité pour les pays d'Europe de se reconstruire et de se repenser à l'inéluctable décolonisation qui la suit: «Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les sociétés européennes ont été le théâtre d'une réinvention de l'identité nationale, qui condamnait à l'oubli et à l'obscurité l'expérience de l'empire et du colonialisme.» [FISTETTI 2009: 111] Dans les années 1950-1960, la plupart des pays africains et asiatiques encore colonisés obtinrent leur indépendance. À la même époque, notamment pour reconstruire les pays dévastés par la Seconde Guerre mondiale, l'Europe fit venir en masse des immigrés extra-européens, c'est-à-dire des individus issus de *cultures* extra-européennes. Les immigrants de certains de ces pays, au

premier chef le Royaume-Uni et la France, provenaient le plus souvent des ex-colonies, c'est-à-dire de contrées et de régions contre lesquelles les empires coloniaux eurent parfois recours à de véritables guerres. L'Algérie constitue à cet égard l'exemple le plus frappant. C'est ainsi, encore une fois, la présence d'une diversité de *cultures* et d'ethnies jamais observée auparavant sur le sol européen (et aussi nord-américain), la nécessité pour les nations concernées de repenser leur identité, la fin du colonialisme ainsi que celle de toute croyance en une quelconque hiérarchie des *cultures* et *civilisations*, puis la globalisation économique capitaliste qui expliquent le multiculturalisme... et surtout les nombreuses difficultés et controverses qu'il engendre. FISTETTI a fort bien résumé cela en une phrase:

La question multiculturelle n'est ainsi que la panoplie de «discordances irrésolues» héritées, avec la fin de la colonisation, des cultures impériales des sociétés postcoloniales et des sociétés d'après-guerre bouleversées par les processus tumultueux de la mondialisation. [*Ibid.*: 112]

b) Voisins mais néanmoins distincts: interculturalisme, transculturalisme et multiculturalité

L'évolution des sociétés occidentales à l'âge mondialisé a entraîné la création de différents concepts afin de penser de la manière la plus exacte possible les changements et transformations advenus. Au côté du multiculturalisme, on s'est ainsi mis à parler d'interculturalisme, de transculturalisme et de multiculturalité. Il importe de clairement distinguer ces notions sur le plan sémantique avant d'étudier la question du multiculturalisme philosophique. Sans cela on ne peut pas comprendre au mieux ses enjeux, ses particularités et son périmètre précis. ETTE [2005: 20-21] et FISTETTI [2009: 132-135] ont bien senti la nécessité de clarifier ces termes et ont eux aussi distingué les différentes significations des préfixes «multi-», «inter-» et «trans-» accolés à différents adjectifs, dont bien sûr «culturel». Les définitions de ces concepts que donne Ette sont très proches, quoique nettement plus succinctes, de celles avancées ici, démontrant la réalité d'une certaine cohérence *interlinguistique* — précisément — sur les mots employés.

Le préfixe «inter-» signifie «entre» en latin. Il est dès lors aisé de comprendre que l'interculturalisme ne présente pas un concept décrivant plusieurs cultures juxtaposées, mais qu'il suppose un échange

entre les cultures. Il «désigne les formes d'intersection et d'interaction créatives entre différentes cultures et leurs membres» [LÜSEBRINK in HASKINS & SANDRIER 2007: 14]. Alors que le multiculturalisme n'exige aucune rencontre entre les cultures, l'interculturalisme la prône, vante les mérites des contacts et des échanges entre les individus d'origines et de croyances diverses au sein d'une même société. La différence définitionnelle semble claire et invite à gérer la société d'une manière différente de celle prônée par le multiculturalisme. Il existe plusieurs manières de le faire, basées sur plusieurs conceptions de l'interculturalisme. Au Québec, il a été ouvertement développé comme une alternative au multiculturalisme officiel du gouvernement fédéral canadien. Défendu notamment par le sociologue Gérard BOUCHARD [2012], l'interculturalisme québécois met l'accent sur l'importance du français pour s'intégrer au Québec, région ultraminoritaire linguistiquement en Amérique du Nord. Pour Ted CANTLE [2012], la «superdiversité» contemporaine est un fait, les différentes cultures présentes dans les pays occidentaux doivent être acceptées et reconnues. Cependant, le multiculturalisme fige les gens dans une identité ethnique sans se soucier de cohésion. L'interculturalisme cantléien vise à pallier cette absence problématique en proposant des politiques concrètes et volontaristes centrées sur l'échange, sur ce qu'il appelle la «cohésion communautaire» (*community cohesion*). Je ne fais que mentionner ici l'interculturalisme car il fera l'objet, dans sa version québécoise, d'une analyse plus approfondie lorsqu'il s'agira, dans la seconde partie, de montrer l'influence de la politique multiculturelle canadienne sur les études littéraires dans l'ensemble du pays.

Si «inter-» signifie «entre», «trans-» veut dire «au-delà» et est utilisé pour exprimer, selon le dictionnaire *Larousse*, «une idée de changement», c'est-à-dire un passage. Transculturalisme signifie ainsi le fait d'aller au-delà de sa culture, de changer radicalement de culture ou, ce qui est le cas de certains individus, d'être ou de se voir «transporté» d'une culture à (ou dans) une autre. Lucia-Mihaela GROSU [2012: 108] oppose ainsi le transculturalisme au multiculturalisme en affirmant que le premier «décompose» (*break down*) les frontières — et les identités — culturelles, alors que le second les «renforce» et les «encourage». On prône en fait «une imbrication de toutes les identités présentes au sein d'un État-nation[, d'a]ccepter certaines spécificités culturelles de

différentes ethnies, [de] favoriser l'Autre et "se reconnaître soi-même dans l'autre"» [*ibid.*]. Cette conception du transculturalisme opposé au multiculturalisme se retrouve pratiquement à l'identique chez EPSTEIN:

Le multiculturalisme exalte la «fierté» de chaque culture (et surtout celle des minorités), alors que le transculturalisme prône la valeur morale de l'humilité qui rend une culture ouverte aux autres cultures.[...] Si le multiculturalisme insiste sur l'appartenance individuelle à une culture «naturelle», biologiquement et biographiquement prédéterminée [...], la «transculture» implique la *diffusion* des identités culturelles initiales lorsque les individus traversent les frontières des diverses cultures et les assimilent. [2009: 334]

La distinction d'Epstein est claire et pertinente, à l'exception de sa référence à une prédétermination biologique que je n'ai constatée nulle part dans la littérature sur le multiculturalisme. Le transculturalisme se présente ainsi comme une conception qui refuse autant «l'enfermement identitaire» biographique (une sorte d'attachement et de fidélité aux origines ethnoculturelles que constitue presque systématiquement le multiculturalisme) que l'*assimilation* d'un individu à une culture centrale *nationale*, poussant l'individu à abandonner (nombre d'éléments de) sa culture d'origine. Le transculturalisme ne cherche pas non plus selon ses défenseurs une reconnaissance de groupe en admettant une langue ou tout autre élément constituant une culture centrale, *mainstream*, dans un pays ou un État, comme dans le cas de l'interculturalisme. On reconnaît la dimension mouvante des cultures et des identités sur un territoire, leur imbrication et leur interaction permanentes, ainsi que leur apport mutuel afin de créer une nouvelle culture. RODRIGO-ALSINA & MEDINA-BRAVO [2016] parlent du transculturalisme comme d'une «identité sans altérité». Cela signifie que la notion d'identité se conçoit de manière personnelle. Le transculturalisme refuse l'identité de groupe ou nationale et refuse aussi l'idée d'altérité sur le plan identitaire. Tout est réduit à l'individu et à ses choix. Comme ajoutent nos auteurs, ce modèle est théorique et encore peu partagé et assumé [*ibid.*]. Ainsi, à la différence du multiculturalisme et de l'interculturalisme, il n'est l'objet d'aucune politique particulière dans aucun pays ou territoire. Il demeure un concept de sciences humaines avec une dimension militante, celle d'un monde hypothétique supprimant l'altérité dans la définition et la conception

même de l'identité. Il serait intéressant de voir dans quelle mesure cela est possible car il semble contradictoire de définir l'identité en refusant de définir en même temps un extérieur à celle-ci. Il s'agit néanmoins là d'une question théorique qui dépasse le cadre de la présente recherche et ne la concerne pas directement.

Le concept de *multiculturalité* est moins fréquent. Toutefois, Lüsebrink opère une intéressante et importante distinction entre ce terme et le multiculturalisme. Alors que celui-ci se présente comme un terme récent, «issu du contexte social nord-américain, dominé par le problème de l'immigration», celui-là admet «la coexistence de plusieurs cultures à l'intérieur d'une société, une coexistence qui peut être pacifique ou bien conflictuelle, et qui peut prendre la forme d'un côte à côte ou bien d'une convivialité intégrée» [LÜSEBRINK in HASKINS GONTHIER & SANDRIER 2007: 13]. La multiculturalité est bien plus ancienne que le multiculturalisme. On pourrait même dire que tout pays ou presque est ou a été à un moment de son histoire en situation de multiculturalité. L'attitude des États à l'endroit de leurs diverses minorités intérieures historiques est différente. Lüsebrink distingue quatre modèles: 1) *assimilateur* (France) qui vise à ce que les minorités adoptent entièrement les codes, la langue, la culture, les us et coutumes de la majorité historique; 2) *intégrateur* (Italie, Allemagne, Danemark) qui «accueille» les minorités, du moins sur le plan linguistique, mais tend tout de même à les assimiler; 3) *apartheid culturel* (certaines sociétés coloniales, l'Afrique du Sud entre 1948 et 1991) qui sépare de façon étanche les cultures ou ethnies minoritaires ou dominées de la culture ou ethnie majoritaire ou dominante; 4) le *modèle polycentrique* (Suisse, Canada, Belgique), qui se fonde sur l'égalité entre les composantes historiques minoritaires et majoritaires sur les plans ethnoculturel, linguistique et religieux [*ibid.*: 13-14]. Le concept de *multiculturalité* que Lüsebrink définit et explique à partir des travaux de Claus Leggewie et Alf Mintzel ressemble, il faut le noter, au concept d'*État multinational* de Will Kymlicka sur lequel j'aurai l'occasion de revenir. Sans nier son intérêt et sa pertinence ni celle des œuvres la mettant en récit — *La Petite Gitane* (*La gitanilla*), la première des *Nouvelles exemplaires* (*Novelas ejemplares*, 1613) de Cervantès avec sa population minoritaire gitane et sa population majoritaire castillane en est un exemple —, la multiculturalité ne concerne pas la présente recherche puisque celle-ci s'intéresse

aux transformations subies par les littératures contemporaines à l'âge de la globalisation et des migrations et non à la question des minorités nationales historiques des pays.

Pour résumer, 1) le *multiculturalisme* vise à tenir compte de la diversité culturelle liée à la globalisation et aux mouvements migratoires et à la promouvoir, l'accepter ou l'aménager; il «rend visible l'altérité» [*ibid.*]. 2) L'*interculturalisme* cherche à reconnaître l'altérité tout en revendiquant un noyau culturel central, historique et généralement linguistique que viennent «nourrir» les autres cultures; il «hybridise les identités» [*ibid.*]. 3) Le *transculturalisme* supprime toute idée d'altérité dans l'identité et refuse toute identité autre qu'individuelle; il «atomise l'identité». 4) La *multiculturalité* concerne l'aménagement (les types d'aménagement) des relations entre majorités et minorités linguistiques, religieuses ou culturelles historiques à l'intérieur de différents pays. Si ces quatre termes se rapportent tous à une manière d'exprimer la façon de «gérer» la diversité socioculturelle engendrée par les mouvements de population ou les conquêtes territoriales dans l'Histoire comme dans le présent, seul le multiculturalisme et, dans une moindre mesure, l'interculturalisme font actuellement l'objet de politiques explicites suscitant d'importants débats. Seul le multiculturalisme a vraiment transformé les sociétés occidentales à l'âge de la globalisation et de ce fait lui seul a été l'objet d'une mise en récit importante dans la littérature contemporaine. Néanmoins, il apparaissait indispensable de distinguer ces quatre termes avant de poursuivre la présente recherche par l'examen du multiculturalisme philosophique.

I.1.2 Le multiculturalisme philosophique et ses contempteurs

Les «processus tumultueux de la mondialisation» dont parle Fissetti, comme la décolonisation et l'immigration récente d'individus aux origines ethniques ou aux cultures extra-européennes ont réorienté et transformé l'ensemble des sciences humaines et sociales de l'après Seconde Guerre mondiale en Occident. Les réflexions sur l'identité des nations occidentales et sur la place à accorder à la diversité et à

la reconnaissance des identités collectives à l'intérieur de ces mêmes nations constituent donc depuis les années 1970 et 1980 des enjeux majeurs, prégnants dans les débats publics. C'est pour défendre cette *égalité des droits*, la *reconnaissance* de ces identités multiples que le multiculturalisme se constitue et forme l'un des «courants de pensée» — selon la deuxième acception mentionnée plus haut — importants de la philosophie politique contemporaine. Comprendre cette pensée et ses enjeux sociopolitiques apparaît indispensable pour être à même de l'appréhender et de l'analyser dans les œuvres d'art littéraire mettant en récit le multiculturalisme.

**a) Reconnaissance et identité multiculturelle:
de Hegel à Charles Taylor**

Les approches philosophiques défendant le multiculturalisme sont récentes dans leur formulation, mais s'ancrent néanmoins dans la longue tradition de la pensée occidentale. On le remarque de la manière la plus évidente avec l'importance qu'accordent nombre de ses principaux penseurs au concept de *reconnaissance*, qui est, au côté de ceux d'*identité* et d'*égalité*, le concept-clé de leurs réflexions [MAY 2016: 19-24; CHOQUET 2015: 141 sq.; FISTETTI 2009: 15 sq.; SAVIDAN 2011: 29, 34 sq.]. La philosophie multiculturelle se donne pour tâche de penser les différences culturelles en «luttant pour la reconnaissance» de leur égalité, plus spécifiquement au sein des démocraties libérales occidentales.

Loin d'être contemporaine, la première théorie politique de la reconnaissance a été développée au début du XIX^e siècle par le jeune Hegel [HONNETH 2000; CHOQUET 2015: 149]. Ce dernier entreprit de s'opposer à la conception «atomiste» sur laquelle repose le droit naturel moderne depuis Machiavel et Hobbes [HONNETH 2000: 13-17]. En droit, le fait d'avoir des catégories *collectives* est fondamental pour Hegel car «la nature de l'homme comporte en elle-même une dimension communautaire qui se développe pleinement dans la *polis*» [*ibid.*: 24]. Ce qu'il faut entendre ici par «dimension communautaire» ne se comprend bien que si on la met en lien avec le rôle central que le philosophe accorde à *autrui* dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). Dans son style complexe et parfois difficile d'accès pour tout lecteur, même celui qui est aguerri aux textes philosophiques, il le présente comme suit:

L'autoconscience n'atteint sa satisfaction que dans une autre autoconscience. [...]. Il y a une autoconscience pour une autoconscience; ce n'est que par là qu'elle est en fait. [...] A. Autostance et inautostance de l'autoconscience; maîtrise et servitude. L'autoconscience est *en soi* et *pour soi* en tant que et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour une autre [*autoconscience*]; i.e. elle n'est que comme quelque chose de reconnu [HEGEL 1993: 215-217, part. cité dans CHOQUET 2015: 150].

Ce que Hegel affirme ici, c'est que pour avoir conscience d'exister complètement — *d'être* en fait —, je ne me suffis pas. Pour que mon autoconscience atteigne sa satisfaction, il faut qu'une autre autoconscience me reconnaisse comme existant, c'est-à-dire me permette d'exister *en moi* et non pas «simplement» *pour moi*. Sans cette reconnaissance par autrui, je ne peux pas être moi-même, ou alors ne l'être que de façon forcément incomplète, puisque je ne peux pas être conscient d'exister dans ma communauté (la «dimension communautaire» qui se développe dans la *polis* dont parle Honneth) ou, plus exactement, au sein de *ma* communauté culturelle qui, toujours, me précède en tant qu'individu, comme elle précède chacun en tant qu'individu. L'identité personnelle s'affirme grâce à autrui, c'est-à-dire en définitive grâce à la communauté ou à la société. Selon Hegel, celle-ci «est nécessaire à la pleine réalisation de la liberté, en vertu de l'argument aristotélicien affirmant que la société est le minimum nécessaire pour qu'il y ait une réalité humaine» [TAYLOR 1998: 84]. C'est cette conviction d'une indispensable reconnaissance de tous les individus, et donc de toutes les différentes cultures auxquelles ils appartiennent et qui participent de leur identité complète, par les sociétés dans lesquelles ils vivent, qui est à la source de la philosophie multiculturelle communautarienne.

TAYLOR est un penseur du multiculturalisme qui a inscrit l'ensemble de sa réflexion dans l'héritage de la philosophie hégélienne de la reconnaissance [1998: IX, voir MAY 2016: 99-100, 106; ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 170-171; CHOQUET 2015: 149; AUDARD 2009: 566]. Pour comprendre la manière dont il reprend et utilise cette notion hégélienne de *reconnaissance*, il faut commencer par étudier comment il envisage l'*identité*, tant reconnaissance et identité sont liées dans sa pensée, comme il le souligne d'entrée de jeu dans *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (*Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, 1992) [TAYLOR 1997: 41]. Appréhender le concept d'identité exige de remonter, et

ceci indique bien que Taylor envisage le multiculturalisme comme le fruit d'un processus historique, au siècle des Lumières. C'est à cette époque que s'affirme l'individu. Cette affirmation a permis l'émergence d'une *identité individualisée*, c'est-à-dire d'une identité «particulière à ma personne, et que je découvre en moi-même» [*ibid.*: 44], elle-même rendue possible par une nouvelle conception de la liberté, défendue principalement par Rousseau. Taylor la nomme: *liberté autodéterminée*. Elle repose sur la conviction que chacun possède un «sentiment instinctif de ce qui est mal et ce qui est bien» [*ibid.*: 45] et que comme individu «je suis libre lorsque je décide pour moi-même ce qui me concerne plutôt que de me laisser modeler par des influences extérieures» [TAYLOR 1999: 35]. Taylor ne mentionne pas Kant. Pourtant ce dernier affirme à la même époque que la *loi morale* se trouve *en moi*, c'est-à-dire dans ma capacité à distinguer grâce à la raison le *bien* du *mal*. Bien qu'il se soit davantage référé à la raison qu'au sentiment, Kant mérite d'être mentionné car il participe, avec Rousseau et à sa suite, à ce «déplacement de l'accent moral», à cet «anticonséquentialisme» qui a permis à «la notion d'authenticité» de se développer [TAYLOR 1997: 45; voir SAVIDAN 2011: 37]. L'*authenticité* ou, mieux, l'*idéal d'authenticité* est en effet, après la reconnaissance et l'identité individualisée, le troisième concept important du multiculturalisme taylorien. Le premier philosophe qui affirma cet *idéal* est Herder. Il le fit en défendant qu'«il existe une certaine façon d'être humain qui est *ma* façon. Je suis appelé à vivre ma vie de cette façon, non à l'imitation de la vie de quelqu'un d'autre. [...] Être fidèle à moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité qui est quelque chose que moi seul peux énoncer et découvrir. En l'énonçant, je me définis moi-même du même coup.» [*ibid.*: 47-48; voir SAVIDAN 2011: 38]

Autrement dit, à la suite de Rousseau (et de Kant), puis de Herder, la conviction que tous les individus disposent d'une même capacité cognitive, d'une même aptitude à développer des sentiments (et une raison) leur permettant de discerner le bien et le mal et à exprimer leur singularité s'impose [voir ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 171]. Dès lors, nous dit Taylor, aucun avantage ne peut plus être justifié par la naissance ou le milieu socioéconomique: nous devons tous disposer de droits égaux à voir notre identité individualisée reconnue dans toute son authenticité. De cette nouvelle situation, de cet idéal moderne

d'authenticité découle sur le plan sociopolitique la fin de toute «hiérarchie sociale» fixée à l'avance et la pleine reconnaissance de l'identité individualisée de chacun [TAYLOR 1997: 49, voir MAY 2016: 104].

Cette nouvelle conception de l'individu, notamment parce qu'elle concerne *ses* sentiments et *sa* raison a souvent conduit à l'idée que celui-ci s'«autodéfinit». Or, «[p]ersonne n'acquiert seul les langages nécessaires à sa propre définition. [...] [L]a formation de l'esprit humain ne se fait pas de façon "monologique", c'est-à-dire de façon indépendante, mais dans la rencontre avec l'autre» [TAYLOR 1999: 41]. Non seulement nous ne nous définissons pas tout seul, mais nous ne pouvons pas le faire. L'idéal d'authenticité se réalise par le contact d'autrui, notre identité et notre singularité se définissent *aussi*, et c'est là qu'on retrouve Hegel, par les autres: «Ma propre identité dépend vitalemment de mes relations dialogiques avec les autres.» [TAYLOR 1997: 52] Le fait que mon identité personnelle se présente comme *dialogique* signifie pour TAYLOR qu'elle dépend de ma langue, des us et coutumes, des mœurs et souvent des croyances acquises, c'est-à-dire en un mot de *ma* culture que je n'ai donc pas inventée moi-même, mais qui me préexiste et que j'ai, précisément, reçue d'autrui, apprise au contact des autres: «L'apport des autres qui comptent, même quand il ne se manifeste qu'au début de notre vie, dure aussi longtemps que nous.» [1999: 42]

Affirmer que l'identité personnelle dépend d'autrui et d'une culture et qu'une culture est forcément portée par une *communauté* revient à affirmer qu'en tant qu'individu je suis forcément lié à une communauté. Si l'on admet qu'en vertu d'une capacité égale à raisonner et à ressentir, nous sommes tous égaux et que notre culture fait nécessairement partie de notre identité, alors la culture de chacun d'entre nous doit, pour Taylor, se voir reconnue de manière égale aux autres cultures par l'ensemble de la société, et celle-ci a le devoir de reconnaître les communautés. Le multiculturalisme se présente comme nécessaire car la «non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite» [TAYLOR 1997: 41-42; voir SAVIDAN 2011: 35]. Le multiculturalisme communautarien apparaît ainsi d'abord comme une éthique reposant sur le principe de l'*égalité culturelle* des individus passant nécessairement par l'*égalité des communautés*. Mais l'éthique ne

suffit pas. Il faut, nous dit Taylor, une reconnaissance sociale concrète et affirmée des différences, c'est-à-dire une reconnaissance politique officielle élargie aux «communautés» ou aux «groupes» plutôt que la simple «égale dignité» limitée aux individus:

Avec la politique d'égalité, ce qui est établi est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de privilèges; avec la politique de la différence, ce que l'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres. [*ibid.*: 57; comm. dans ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 171-172 et dans SAVIDAN 2011: 40-41]

Ce que TAYLOR [1997: 72-73] met en lumière, c'est que les démocraties libérales, lorsqu'elles refusent la reconnaissance des minorités culturelles, de leurs spécificités, violent inévitablement, paradoxalement au nom du droit et de l'égalité des individus, une partie importante et constitutive de l'identité et de l'authenticité de ces derniers, pourtant supposément membres légitimes de la (ou des) communauté(s) nationale(s). C'est pour cette raison qu'il faut passer de la *politique de l'égalité* à la *politique de la différence* ou, formulé autrement, du *libéralisme* au *multiculturalisme*, soit une politique fondée sur l'égalité et la reconnaissance des communautés culturelles dans leurs différences [voir FISTETTI 2009: 120]. Cette politique oppose donc Taylor au libéralisme reposant sur l'égalité, mais tout autant, il faut le noter, à l'acculturation française [BIRNBAUM 2004: 265], dont le principe, toujours en vigueur dans le pays, est résumé dans la sentence de Clermont-Tonnerre en 1789: «[...] il faut tout refuser aux Juifs comme nation [*communauté, dans le vocable contemporain*] et tout leur accorder comme individus.» [Cité dans *ibid.*: 269-270]

Canadien né d'un père anglophone ontarien et d'une mère francophone québécoise, Taylor va, pour illustrer son propos, s'appuyer sur la réalité québéco-canadienne. En 1977, le gouvernement du Québec a fait adopter la *Charte de la langue française*. Communément appelée *Loi 101*, elle vise «à faire du français la langue de l'État et de la Loi aussi bien que la langue normale et habituelle du travail, de l'enseignement, des communications, du commerce et des affaires» au Québec [GOUVERNEMENT DU QUÉBEC 1977]. Avec cette loi, «des restrictions ont été posées aux Québécois par leur gouvernement, au nom de leur dessein collectif de survivance, lequel, dans d'autres communautés

canadiennes pourrait être écarté en vertu de la Charte» canadienne des droits et libertés [TAYLOR 1997: 73-74; voir MAY 2016: 118]. Aux yeux des libéraux, imposer une langue *par la loi* apparaît évidemment toujours comme une insupportable intervention politique, une entorse au libre choix et une immixtion illégitime dans la vie des individus. Aux yeux de Taylor, une telle loi est non seulement justifiée, mais elle apparaît fondamentale dans la mesure où les restrictions posées sont, dit-il, nécessaires à la survivance même de la culture de la communauté québécoise ou canadienne-française, c'est-à-dire indispensables à la reconnaissance de l'identité et de l'idéal d'authenticité des individus qui lui appartiennent [FISTETTI 2009: 121; MAY 2016: 106-108].

On peut parfaitement et assez facilement suivre le philosophe dans son raisonnement et acquiescer au fait que la démocratie libérale mérite, au nom de la reconnaissance, de la dignité et de l'idéal d'authenticité, d'être amendée au Canada sur le plan linguistique pour les Québécois ou linguistique et coutumier pour les Autochtones. Néanmoins, force est de constater que le multiculturalisme tel que compris aujourd'hui, tel qu'il est mis en récit dans les œuvres littéraires que j'analyserai plus loin, ne concerne pas prioritairement des cultures historiques au sein d'un ensemble national. Il s'agit en fait d'un multiculturalisme essentiellement né de l'immigration extra-européenne, y compris en Amérique du Nord, avec un nombre important de communautés dotées de caractéristiques différentes sur le plan religieux, et non «simplement» une ou deux communautés relativement bien définies historiquement. Taylor est conscient de cette difficulté. Il y répond en commençant par affirmer que la démocratie libérale orthodoxe a aussi des limites et rencontre des difficultés face à ces nombreuses nouvelles communautés: «Le libéralisme n'est pas un terrain de jeu possible de rencontre pour toutes les cultures, mais il est l'expression politique d'une variété de cultures — tout à fait incompatible avec d'autres» [TAYLOR 1997: 85]. La tristement célèbre *fatwa* de l'ayatollah Khomeini contre Salman Rushdie lui sert d'exemple pour affirmer les *limites raisonnables* de la reconnaissance. Ce qu'il avance ici est exact, mais ne résout pas le problème pour *son* modèle multiculturel. Il semble en effet soutenir d'un côté que toutes les cultures doivent être respectées et prises en compte — rappelons-le encore une fois, elles sont une partie existentielle pour l'identité de chaque individu — et

d'un autre côté il nous dit qu'il faut être capable de fixer des limites. C'est une contradiction pour le moins problématique, et qui en plus pose, de façon corollaire, une autre difficulté au modèle de Taylor, à savoir la manière de fixer, philosophiquement, mais aussi concrètement dans le cadre d'un État souverain, les *limites raisonnables* pour la reconnaissance dont il parle [MAY 2016: 117, 120].

À ce problème, TAYLOR répond indirectement lorsqu'il affirme qu'il existe des droits non négociables comme «l'égalité des droits civiques et du droit de vote, sans considération de race ni de culture», à quoi on peut ajouter, sans le trahir, l'égalité entre hommes et femmes et enfin «la présomption que leur culture traditionnelle a une valeur» [1997: 92]. La limite raisonnable pour Taylor serait donc la reconnaissance de ces droits fondés sur le principe de respect égal. Le problème est qu'il existe, comme note MAY en se référant aux travaux d'Appiah [2016: 121, réf. à APPIAH 2005], des cultures traditionnelles, avec une profondeur historique réelle, qui ne reconnaissent pas, qui refusent certains de ces droits, des communautés qualifiées d'*illibérales* en Occident. Certaines formes de cultures islamiques sont illibérales, et c'est à elles que May et Appiah pensent en priorité. Les confrontations entre cultures libérales et illibérales ne sont pas marginales, mais sont au contraire le cœur des questions multiculturelles qui agitent l'Europe comme l'Amérique du Nord aujourd'hui, donc le cœur des romans mettant en récit le multiculturalisme. Dans *Sept Mers et Treize Rivières*, l'action se déroule à Londres et nous sommes confrontés à la question d'un mariage forcé comme coutume dans un milieu musulman d'origine bangladaise, donc au sein d'une culture traditionnelle dont la valeur doit être présumée. La même question du mariage forcé musulman se retrouve dans *La Fiancée importée*, mais cette fois-ci avec un rapport entre islam turc et société allemande. Si l'on suit Taylor à la lettre, en admettant qu'elles n'acceptent pas l'égalité entre hommes et femmes, ces cultures illibérales ne doivent pas être reconnues, plus exactement ne doivent pas voir ces pratiques-là accommodées dans les sociétés libérales occidentales. Le problème est que cela revient à refuser aux individus membres de telles communautés une partie importante de leur identité et de leur authenticité et, de manière absolument contradictoire avec les principes prônés, à affirmer bon gré mal gré la démocratie libérale comme culture de référence et à tout

juger, au final, selon les critères ouverts, égalitaires et pluralistes qui «sont ceux de la civilisation de l'Atlantique Nord» [TAYLOR 1997: 96, voir MAY 2016: 108, 122-123].

Une troisième critique, que l'on pourrait qualifier de «conservatrice» peut être adressée au penseur canadien. Elle consiste à affirmer que la volonté louable d'une égale reconnaissance entraîne un relativisme absolu des valeurs, notamment esthétiques et morales. Le multiculturalisme de Taylor renforce, au nom de la reconnaissance, l'idée que tout se vaut. Néanmoins, le philosophe a aussi anticipé une telle objection dans son analyse. Il avance qu'il parle de présomption d'égale valeur des cultures et non d'égale valeur *tout court*. Le mot «présomption» est important car il s'agit d'étudier les cultures afin de voir leur valeur, notamment éthique et épistémologique:

À l'examen, soit nous trouverons quelque chose de grande valeur dans telle culture, soit nous ne le trouverons pas. Mais requérir *a priori* un droit de valeur égale n'a pas plus de sens que d'exiger que nous trouvions la terre ronde ou plate, la température de l'air chaude ou froide. [TAYLOR 1997: 93]

Cette remarque est intéressante, mais limitée. Taylor ne dit, encore une fois, à aucun moment comment discriminer, c'est-à-dire qu'il ne nous donne pas les critères permettant d'affirmer *a posteriori* le droit de valeur égale d'une culture. Ceci constitue une limite pratique du multiculturalisme taylorien. Comme il n'énonce pas explicitement de quels critères il parle, alors on revient au point précédent et on doit constater que les seuls critères possibles sont, encore et toujours, ceux de la civilisation libérale occidentale.

Le grand mérite de Taylor est d'avoir souligné les limites de la pensée individualiste libérale en montrant l'importance des dimensions culturelles et collectives dans la constitution identitaire des individus et le rôle de la reconnaissance au sens hégélien pour cette dernière. Il a ainsi démontré la nécessité pour les démocraties occidentales de reconnaître les différences et de repenser leur façon de les traiter, d'appréhender leur diversité dans un sens multiculturel. Cependant, on voit aussi que si son multiculturalisme est parfaitement adapté pour des individus et des cultures partageant ce que j'appelle un «fonds commun» avec des différences liées principalement à la question de

la langue ou pour des ethnies/cultures historiques minoritaires clairement définies, il l'est plus difficilement pour le multiculturalisme contemporain tel qu'il se présente au sein des nations occidentales, multiculturalisme incluant donc des cultures et des individus non seulement extra-occidentaux, mais souvent issus de cultures illibérales, rejetant parfois les principes mêmes de la démocratie. Sa conception du multiculturalisme se révèle incapable de résoudre une contradiction qu'elle expose, à savoir comment à la fois inclure toutes les cultures au nom de l'égal respect et de la reconnaissance nécessaire à l'identité et l'idéal d'authenticité et en exclure certaines au nom de la démocratie et de l'égalité des droits des individus. C'est pourquoi il faut examiner un autre modèle de multiculturalisme philosophique que les spécialistes s'accordent le plus souvent à voir comme le plus important au côté de celui de Taylor, à savoir celui de Kymlicka [AUDARD 2009; ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 170-210; SAVIDAN 2011; FISSETTI 2009; MAY 2016]. Cependant, je souhaite montrer auparavant comment une œuvre littéraire peut se lire comme une critique de la philosophie taylorienne ou, plus exactement, peut mettre en évidence mieux que des objections et arguments purement théoriques certains points faibles de celle-ci.

Lire *Black Album* de Kureishi comme une critique de Charles Taylor —

L'usage de textes littéraires afin de critiquer des théories philosophiques divise autant les philosophes que les critiques littéraires. À ce propos, c'est sans doute Martha Nussbaum qui a donné, dans la période récente, les meilleurs arguments en faveur d'un usage philosophique de textes narratifs, de *fictions*. Dès les premières lignes de *La connaissance de l'amour* (*Love's Knowledge*, 1990), elle note à quel point la littérature fournit aux philosophes des exemples leur permettant une compréhension plus fine aussi bien de l'éthique, des sentiments moraux que des émotions:

[L]es articles [*de ce volume*] défendent une conception précise de la connaissance morale: d'une part, celle-ci dépend des émotions autant que de l'intellect; d'autre part, la perception des situations et des individus singuliers prévaut sur la reconnaissance des règles abstraites. Cette conception, loin d'être imprécise et irrationnelle, témoigne en fait d'une rationalité supérieure et d'une précision plus adaptée à son objet. En outre, c'est à mon avis sous des formes qu'on consi-

dère souvent comme plutôt littéraires que philosophiques que cette conception morale trouve son expression et sa formulation les plus appropriées. [NUSSBAUM 2010: 11]

Ce que la philosophe étasunienne avance ici, et qu'elle démontre tout au long de son livre, c'est la plus grande pertinence offerte par les romans plutôt que par les traités théoriques avec leurs règles abstraites pour saisir les questions morales. Et ce qui vaut pour l'éthique vaut également pour d'autres domaines de la philosophie pratique comme la philosophie politique. Pour le démontrer concrètement, je vais lire *Black Album* (1995), le deuxième roman d'Hanif Kureishi, comme une critique de Taylor. Cette œuvre multiculturelle britannique permet en effet de souligner de façon originale et unique certaines faiblesses de la théorie communautarienne.

Black Album met en récit deux groupes culturels opposés entre lesquels Shahid, le personnage principal, est partagé. Il y a d'un côté le groupe de ses origines (musulmanes, pakistanaises) et de l'autre celui de sa vie quotidienne et de son éducation à l'école et à l'université publiques (sécularisées d'origine chrétienne, britannique). On trouve ainsi l'*hybridité* des citoyens aux origines migrantes, mais également, et peut-être davantage encore, leurs identités partagées, leurs loyautés culturelles diverses et parfois opposées. Avant d'étudier les différences entre le roman de Kureishi et la théorie de Taylor, il convient de noter que l'écrivain partage avec le philosophe la conviction que tout individu a besoin de reconnaissance, c'est-à-dire qu'il a besoin d'appartenir à un groupe:

Maintenant, cependant, Shahid craignait que son ignorance le place dans un no man's land. Aujourd'hui tous les gens mettaient l'accent sur leur identité, se proclamant homme, femme, homosexuel, noir, juif, arborant les signes qu'ils pouvaient revendiquer comme si sans étiquette, ils n'étaient pas humains. Shahid aussi voulait appartenir à son peuple. Mais d'abord il devait le connaître, apprendre son passé et ses espoirs. [...] Shahid sentait qu'il ne pouvait plus interroger Riaz sur des points fondamentaux. Shahid s'inquiétait souvent de son manque de foi. [KUREISHI 1996: 129, 134] *fr/eng*

Le narrateur souligne la nécessité psychologique de posséder une identité, d'appartenir à une communauté aux valeurs reconnues par la société, et de refuser de se situer dans un no man's land culturel. Le problème pour Kureishi, et qui l'oppose à Taylor, vient du fait que

l'identité, et spécialement pour les individus migrants ou aux origines migrantes, dans une société multiculturelle, est souvent, voire toujours, une identité divisée entre une fidélité à leurs origines familiales et une autre à ce que l'on peut appeler la culture majoritaire ou commune du pays occidental de migration. Une identité divisée et un idéal d'authenticité distinct de chacune des identités propres à chacun des groupes. On peut l'observer dans le roman en contrastant l'atmosphère des rencontres entre Shahid et Riaz, le musulman rigoriste, avec celle de cette scène que l'on trouve dans la seconde moitié du texte:

Les raves auxquels il [*Shahid*] était allé dans des entrepôts ou dans des champs, l'année dernière, «l'été de l'amour», c'est comme ça qu'il avait vu l'Angleterre, en marchant, en faisant du stop, en dormant en plein air, en vivant avec des voyageurs «new age», en habitant dans un tipi. Au cours de ses aventures, il avait enjambé des barrières pour ramper dans un espace qui contenait trois mille personnes totalement nues, qui dansaient en planant à l'unisson sans violence, le nouveau rêve de l'acide, pas encore terminé. [...] Il avait connu l'amour collectif et l'union spirituelle. [KUREISHI 1996: 268] fr/eng

L'identité partagée de Shahid l'est, comme souvent dans les sociétés multiculturelles, entre une communauté hautement religieuse et une autre agnostique ou fort peu religieuse. D'un côté l'islam rigoriste, de l'autre la société britannique contemporaine sécularisée. Entre les deux, les individus de la communauté pakistanaise élevés au Royaume-Uni. Shahid se demande à certains moments comment ne pas être partagé entre les deux et surtout comment pouvoir adopter pleinement une attitude islamique dure en ayant été éduqué au Royaume-Uni: «En chemin, Shahid avait pensé à Riaz. Est-ce qu'ils n'avaient pas tous grandi à une époque où on admirait les rebelles, les gens bizarres, les marginaux de toutes sortes, de Bowie à Idol, de Boy George à Madonna?» [*Ibid.*: 152] fr/eng. En exposant ouvertement, à travers cette interrogation et plus largement dans l'ensemble du roman, l'identité divisée entre la culture des origines et la culture du pays d'enfance du principal protagoniste de son roman, Kureishi souligne par la fiction une difficulté très concrète du multiculturalisme communautarien.

Guidé par le fait que *chaque* individu mérite de voir *son* idéal d'authenticité et *son* identité reconnus, le multiculturalisme communautarien affirme de manière *a priori* paradoxale que le vrai univer-

salisme réside dans la reconnaissance de toute spécificité culturelle (ou presque): «L'exigence universelle promeut la reconnaissance de la spécificité» [TAYLOR 1997: 58]. Le problème est que Taylor ne prend jamais en compte le fait qu'un individu ayant grandi ou vivant dans un pays occidental puisse être partagé entre deux loyautés culturelles très différentes, c'est-à-dire qu'il puisse posséder en même temps, et au moins pour une période donnée, deux cultures opposées qui font ensemble son idéal d'authenticité et son identité personnelle. Pour Taylor, cette dernière, bien que dialogique, est en fait davantage assignée que librement choisie par un individu, puisqu'elle dépend d'une culture reçue d'autrui et portée par une communauté donnée. Le multiculturalisme communautarien «tend à se nourrir d'un *essentialisme culturel*, c'est-à-dire à considérer les cultures, comme les classes sociales avant elles, comme des déterminismes mécaniques» [AUDARD 2009: 580]. Il «insiste [...] sur l'irréductibilité des cultures, leur unicité, et sur notre *devoir moral à l'égard de l'unique*» [*ibid.*: 582]. Je suis automatiquement, mécaniquement et par «devoir moral» lié à la culture et la langue reçues d'autrui dans les premiers temps de ma vie, le plus souvent évidemment de mes parents. Mon idéal d'authenticité et mon identité personnelle sont associés à cette culture-là. En montrant la réalité d'un individu non pas *entre* deux cultures distinctes, mais *de* deux cultures distinctes *et* opposées, Kureishi illustre les limites de cet essentialisme culturel et le problème que pose la non-prise en compte par Taylor de la réalité vécue de certaines personnes dans les pays occidentaux, plus spécifiquement celles d'origine culturelle extra-occidentale.

Les limites de ce «déterminisme mécanique» et de cet «essentialisme culturel» du modèle taylorien se marquent de manière plus accentuée encore à la fin du roman. Tirailé entre *ses* deux cultures opposées, ne pouvant pleinement les vivre ensemble, Shahid finit par choisir la *core culture* britannique, ce qui signifie qu'il opte pour l'acculturation. Par ce choix rationnel et libre de son personnage principal, Kureishi défend l'idée selon laquelle, même si l'on admet que la société a un devoir de reconnaissance des cultures, l'idéal d'authenticité et l'identité personnelle, contrairement à ce que pense le multiculturalisme communautarien, peuvent s'exprimer par une acculturation, soit le fait de ne pas choisir la culture à laquelle on «appartient» d'abord, celle qu'on a reçue en premier d'autrui, mais celle historique (et en l'espèce

en rien musulmane) du pays dans lequel on a grandi et été éduqué. Shahid choisit et peut choisir de ne pas s'inscrire dans la fidélité aux origines que Taylor estime être quasi nécessaire à l'affirmation de son identité personnelle.

b) Identité/égalité: Kymlicka et la citoyenneté multiculturelle

Si Will Kymlicka, professeur à la Queen's University de Kingston, partage avec son compatriote Taylor la volonté marquée non seulement de penser le multiculturalisme mais aussi d'offrir des éléments pratiques à l'application d'une politique multiculturelle, son modèle se veut sensiblement différent et volontairement plus concret que celui de son aîné [MAY 2016: 135] car axé, comme l'indique le titre de son *opus magnum*, sur la citoyenneté. Quand Taylor trouve les sources de son approche dans la pensée «continentale», chez Rousseau, Herder et Hegel, Kymlicka se fonde bien davantage sur les réflexions du monde anglo-américain, de Locke à Rawls [*ibid.*: 134]. Lorsque le professeur de McGill rejette le libéralisme au nom du multiculturalisme, celui de Queen's revendique au contraire sa nécessité pour bâtir une société multiculturelle. Ses réflexions et son modèle sont présentés et élaborés dans différents articles, mais principalement dans deux monographies: *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités (Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, 1995)* et *Multicultural Odysseys (1997)* [VOIR ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 178].

Dans *La citoyenneté multiculturelle*, l'ouvrage dans lequel il présente son modèle en détail, Kymlicka, en authentique philosophe, débute sa réflexion en clarifiant les termes essentiels pour expliquer son modèle de multiculturalisme libéral. Il commence par distinguer les *États multinationaux* des *États polyethniques*. Les premiers sont composés de plusieurs nations, c'est-à-dire selon lui de plusieurs peuples ou cultures dont la langue est l'élément le plus souvent fondamental de différenciation. Les seconds — ce sont parfois et d'ailleurs souvent les mêmes pays — se caractérisent par la présence d'une population regroupant plusieurs ethnies. Cette présence vient principalement de l'immigration d'après-guerre entraînant l'arrivée d'individus aux origines culturelles diverses et parfois fort éloignées de la «culture historique d'origine et majoritaire», ce qu'on appelle en allemand la *Leithkultur*. Cette distinction est nécessaire pour ôter toute ambiguïté au

mot multiculturel: «Ces dénominations [*multinational et polyethnique*] sont certes moins usitées que le terme “multiculturel”. Or, précisément, ce dernier est ambigu parce qu’il ne distingue pas multinationalité et polyethnicité» [KYMLICKA 2017: 32]. Le mot «multiculturel» se révèle ainsi trop ambigu en recouvrant en fait deux réalités, celle des *différences nationales* et celle des *différences ethniques*, même si chacun reconnaîtra dans les secondes, donc dans l’État polyethnique, la conception la plus courante du multiculturalisme. La première correspond d’ailleurs, je l’ai évoqué en I.1.1 et on le constate clairement ici, à ce que Lüsebrink appelle «multiculturalité». La distinction classique en philosophie politique entre d’un côté les *droits individuels* et de l’autre les *droits collectifs* lui apparaît également trop large, notamment dans le cas où il convient de distinguer entre les droits collectifs au sein des États multinationaux et les droits collectifs au sein des États polyethniques. Kymlicka partage en fait l’idée fondamentale, l’axiome de base du libéralisme, à savoir que les droits de l’individu, pour autant, évidemment, qu’ils respectent ceux d’autrui, l’emportent sur les droits collectifs. Cette primauté n’empêche en rien selon lui, et contrairement à ce que pense le libéralisme classique, la légitimité de droits collectifs [MAY 2016: 139-140]. Au contraire. Il s’agit de *repenser la tradition libérale* [KYMLICKA 2017: 77-112] en envisageant le fait que «[l]es États ne devraient pas seulement défendre l’ensemble familial des droits civils, politiques et sociaux de citoyenneté protégés dans toutes les démocraties libérales constitutionnelles, mais aussi adopter différents droits ou politiques spécifiques à certains groupes afin de reconnaître et accommoder les identités et aspirations distinctes des groupes ethnoculturels» [KYMLICKA 2013: 61].

Les demandes de droits collectifs sont de deux ordres, à savoir ce qu’il appelle des «restrictions internes», c’est-à-dire celles qui concernent un groupe ethnique ou national contre des individus censés en faire partie par choix ou par origine et ce qu’il nomme des «protections externes», soit un groupe contre la société plus large qui menacerait son identité et sa pérennité, son droit à la persistance historique [KYMLICKA 2017: 59-71]. Les premières concernent principalement, mais pas exclusivement, la dimension polyethnique des États (leur multiculturalisme) et les secondes essentiellement, mais pas uniquement, la dimension multinationale (leur multiculturalité).

L'exemple d'une restriction interne pourrait être, dit Kymlicka, à l'intérieur de certaines communautés juives comme les hassidiques, la contrainte pour les femmes de porter une perruque ou, plus courant et faisant grincer plus de dents dans les sociétés occidentales contemporaines, dans certaines communautés musulmanes, l'obligation du foulard ou *hijab*. L'exemple d'une protection externe est le droit des francophones, minorité culturelle historique au Canada, de communiquer avec l'administration et de bénéficier de tous les services offerts par l'État dans leur langue [*ibid.*: 72]. À ce stade, deux questions se posent. La première, théorique, consiste à savoir dans quelle mesure est-ce libéral de restreindre certaines libertés des individus et la seconde, pratique, à préciser dans quelle mesure et à partir de quand un groupe est ou devient légitime pour être reconnu et bénéficier d'un statut de minorité.

La première question est apparemment la plus simple. Si l'on choisit d'appartenir à une culture, alors, comme dans n'importe quelle communauté, il y a des règles qui s'imposent et que l'individu se doit de respecter. On voit que Kymlicka se montre ici fidèle à la tradition libérale (et aussi qu'il s'oppose à Taylor) dans la mesure où l'individu choisit librement ses croyances et appartenances, avec les droits et devoirs liés à celles-ci [voir MAY 2016: 140]. Un individu doit toujours avoir le choix d'appartenir ou pas à une communauté, la liberté de la quitter et, si les membres de ladite communauté l'admettent, d'y entrer. Au nom de la pluralité des cultures et des choix culturels possibles des individus, c'est-à-dire en fait au nom même du libéralisme politique, l'État polyethnique comme multinational doit aujourd'hui reconnaître et accorder des droits aux «communautés minoritaires». Dans une démocratie libérale véritable, «les individus doivent [...] disposer des libertés et des moyens requis pour mener leur vie, conformément à leurs croyances sur le plan des valeurs, sans craindre de discriminations ni de sanctions» [KYMICKA 2017: 122]. Et dans une démocratie libérale véritable, les cultures minoritaires — Kymlicka entend principalement par là arrivées avec l'immigration récente — bénéficient d'une forme de reconnaissance de leurs différences par rapport à la culture historique majoritaire, pour permettre l'épanouissement des individus se reconnaissant ou choisissant de se reconnaître dans cette tradition culturelle. Cependant si les individus n'ont pas le libre choix, qu'on

les empêche, par exemple, de quitter librement leur communauté culturelle, alors la légitimité des restrictions internes que voudraient imposer ces communautés, voire à l'extrême leur droit à la reconnaissance et à une forme de protection étatique, se perd et doit pouvoir se perdre [voir MAY 2016: 159, 168; SAVIDAN 2011: 107]. L'individu demeure au centre du dispositif et le fait qu'il demeure libre n'est pas négociable. La trajectoire de Shahid dans *Black Album* ne pose aucune difficulté au multiculturalisme kymlickien. Au contraire.

L'objection de la reconnaissance des cultures illibérales arrivées en Occident via certains mouvements récents de migration adressée par May via Appiah au modèle de Taylor ne pose pas la même difficulté, au moins sur le plan théorique, à celui de Kymlicka puisqu'il affirme la nécessité pour l'individu de choisir. Le philosophe décide de son propre chef d'évoquer les *cas difficiles*. Selon lui, il faut «travailler» les cultures illibérales pour les convaincre des avantages d'une société libérale, pour les convaincre de laisser choisir les individus:

Les libéraux ne devraient pas avoir pour but de faire disparaître les cultures non libérales, mais plutôt de libéraliser ces cultures. Cela peut ne pas être possible. Encore faut-il, toutefois, se rappeler que toutes les nations libérales actuelles ont eu un passé non libéral et que leur libéralisation a résulté d'un long processus de réformes institutionnelles. [KYMICKA 2017: 139]

KYMICKA précise encore ailleurs que les politiques multiculturelles, lorsqu'elles sont mises en place correctement, n'exacerbent en rien les traditions illibérales et qu'au contraire elles tendent même à les affaiblir [2013: 165]. Pour lui, les minorités dans les démocraties occidentales non seulement ne combattent pas les règles du libéralisme, mais, à l'inverse, les revendiquent [MAY 2016: 136]. Pourtant, c'est loin d'être évident. Si cette conception et ce point de vue semblent intellectuellement forts, on peut en effet douter de la possibilité de convaincre certaines cultures et certains cultes illibéraux du bien-fondé d'un libéralisme impliquant une forme d'acceptation, même réduite, de relativisme. Il est rare de réussir à faire le bonheur des gens malgré eux et, en cherchant à leur montrer les bénéfices du libéralisme politique et du libre choix individuel, on postule, à l'encontre de ce que l'on cherche précisément à démontrer, une forme de supériorité de certaines cultures, celles admettant un certain relativisme. De plus,

Kymlicka «ne saisit pas le lien organique entre culture et formation de l'identité» et défend une «conception instrumentale», donc limitée et aisément critiquable, de celle-ci [FISTETTI 2009: 122; voir MAY 2016: 117, 161-164]. J'ajoute qu'il est facile de trouver des contre-exemples à la volonté supposée des cultures minoritaires de revendiquer le libéralisme. Certaines cultures souhaitent, au nom même de l'antirelativisme et de l'antilibéralisme, imposer leurs vues et leur culture contre le pluralisme des démocraties libérales, cherchant même parfois à le faire en passant par ces dernières. C'est d'ailleurs exactement ce qu'a imaginé et mis en récit Houellebecq dans *Soumission*. Or, sur ces possibilités et de manière plus générale sur la place des religions dans la société, Kymlicka se montre, là encore de manière problématique, très peu disert [*ibid.*: 164-168]. Je n'en dis pas davantage ici car j'aurai l'occasion de revenir sur ces difficultés et d'approfondir leur analyse plus loin avec, précisément, une lecture philosophique du roman de Houellebecq.

S'agissant maintenant de la seconde question, celle de la légitimité d'un «groupe culturel» à obtenir ou pas des droits de la part de l'État, KYMLICKA écrit ceci:

Ce qui importe vraiment, c'est de savoir pourquoi certains droits se rattachent à des groupes — autrement dit: pourquoi les membres de certains groupes disposent-ils de droits territoriaux, de droits linguistiques, de droits de représentation politique, etc., auxquels les membres d'autres groupes ne peuvent prétendre ? [2017: 74]

Pour justifier et expliquer quels groupes peuvent bénéficier de droits spécifiques, il avance que les éléments déterminants sont 1) leur importance historique et 2) leur importance socioculturelle [voir MAY 2016: 151-152]. Kymlicka mentionne ainsi surtout des minorités culturelles anciennes, c'est-à-dire des minorités présentes ou arrivées avant la culture actuellement majoritaire du pays ou territoire où elles se trouvent. Ces communautés ont parfois maintenu leur culture, leur langue et leurs coutumes, malgré les turpitudes de l'Histoire et forment ce qu'il nomme des «authentiques cultures sociétales distinctes» au sein des États multinationaux comme la société québécoise au Canada ou aborigène en Australie [KYMLICKA 2017: 119-120; voir MAY 2016: 152, 154, 162-163]. Il est parfaitement légitime et même nécessaire selon le philosophe que ces groupes ou nations minoritaires disposent de droits importants de protection et aussi de reconnaissance par les États.

C'est au nom même du libéralisme que ceux-ci doivent garantir à leurs citoyens de communautés culturelles minoritaires la liberté de parler leur langue et de la maintenir vivante avec les autres coutumes propres auxdites cultures [KYMICKA 2013: 90-91]. Les protections externes dont elles bénéficient doivent être, nous dit-il, «effectives». Cependant, on voit bien l'objection ou, si l'on préfère, la question subsidiaire qui peut immédiatement lui être posée, à savoir à partir de quand une culture est suffisamment ancienne ou suffisamment importante socioculturellement pour bénéficier d'une protection externe de la part d'un État [MAY 2016: 156-157]. Sur l'ancienneté comme sur l'importance démographique des minorités nationales, Kymlicka ne répond, comme le précise May, jamais clairement. Ainsi, on ne sait pas jusqu'où ni surtout jusqu'à quand une minorité historique mais devenue insignifiante ou presque démographiquement pourra jouir de droits particuliers, ni les contours que prend ou prendrait cette protection le cas échéant. On le regrette d'autant plus qu'il existe aujourd'hui des lieux où les minorités historiques deviennent quasi insignifiantes ou moins importantes que certaines minorités immigrées récentes. À Winnipeg, dans la province canadienne du Manitoba, les Philippino-Canadiens sont aujourd'hui plus nombreux que les Canadiens français et le tagalog y est davantage parlé que le français, quand bien même c'est un explorateur francophone, La Vérendrye, qui est à l'origine de la ville.

Cet exemple des Philippino-Canadiens de Winnipeg montre qu'il arrive que des communautés culturelles deviennent avec le temps très nombreuses dans des villes dont elles étaient absentes quelques décennies plus tôt [voir *ibid.*: 156-157, 161]. Contrairement à la justification de protections externes pour une minorité historique devenue presque insignifiante, le cas de figure de communautés immigrées récentes devenues importantes a été anticipé par Kymlicka. Il affirme qu'elles ne doivent pas bénéficier des mêmes droits que les minorités historiques et il le justifie par une phrase: «[...] la plupart des immigrants (contrairement aux réfugiés) ont choisi de quitter leur propre culture» [KYMICKA 2017: 141, aussi 2013: 147-165, voir MAY 2016: 153-154, 156; FISTETTI 2009: 128; SAVIDAN 2011: 106, 111]. Cette affirmation est intéressante car elle illustre encore une fois l'ancrage libéral du multiculturalisme kymlickien. Un immigré choisit librement de quitter sa culture et tout choix implique des contraintes. C'est à l'individu

— l’immigré — d’assumer certaines conséquences liées à son choix, dont la plus évidente est l’apprentissage et l’usage d’une autre langue que sa langue maternelle [MAY 2016: 154]. Néanmoins on peut s’interroger sur la validité de cet argumentaire de l’ancienneté, sur sa capacité à résister à la démographie, et sur ce qui arrivera lorsque des minorités immigrées devenues puissantes voire passées majoritaires dans certaines villes demanderont les mêmes droits, la même protection externe, que les minorités historiques [voir *ibid.*: 157]. Et l’on s’interroge d’autant plus que cela revient à «une sorte de hiérarchie entre les différents groupes [...]» [*ibid.*: 155], hiérarchie favorisant le multinational face au polyethnique, donc la multiculturalité face au multiculturalisme. Sur ce dernier aspect pourtant très concret, Kymlicka demeure, note May, évasif. Pour être vraiment convaincante, sa réflexion sur la justification des protections externes aurait dû aller plus loin et intégrer davantage la question de la démographie [voir *ibid.*: 156-157, 161]. Enfin, et il s’agit là d’une difficulté corollaire, Kymlicka ne dit pas ce que l’État doit faire quand une majorité devient nettement moins dominante dans un pays non par l’immigration mais à la suite d’un événement particulier qui crée un rapport socio-démographique différent entre les cultures présentes sur un même territoire. Et cela arrive aussi. Plus d’un cinquième de la population du Liban était composée de réfugiés syriens début 2017. Fuyant la guerre, ceux-ci ne choisissent pas de quitter leur culture et les États où ils se retrouvent ont des responsabilités de protection envers eux. Face à de tels cas, il est vrai plus rares, Kymlicka n’indique malheureusement pas non plus comment agir. MAY [*ibid.*: 154] veut croire qu’il les considère de la même manière que l’immigration volontaire, à tort puisque le philosophe distingue clairement, on l’a vu, immigré et réfugié.

L’analyse du multiculturalisme philosophique n’est pas terminée avec cette présentation du modèle de Kymlicka et ses difficultés. En effet, je n’ai abordé jusqu’ici que l’approche des défenseurs du multiculturalisme. Or, cette nouvelle réalité sociopolitique ne suscite pas, loin s’en faut, l’enthousiasme ou l’adhésion de tous. Elle compte de nombreux détracteurs non seulement sur le plan politique, mais aussi philosophique. Afin de bien comprendre les enjeux du débat, ceux qui précisément sont mis en récit dans la littérature contemporaine, il convient d’examiner aussi les griefs des contempteurs du

multiculturalisme. Mais avant cela, je souhaite montrer que la philosophie multiculturelle de Kymlicka peut, comme celle de Taylor, se voir critiquée par le truchement de la littérature.

Lire *Soumission* de Houellebecq comme une critique de Will Kymlicka —

Houellebecq partage le point de vue du philosophe politique Richard Rorty soutenant que c'est la fiction politique plutôt que les sciences sociales ou le «traité philosophique» qui représente «le genre dans lequel l'Occident a excellé.» [...] Houellebecq reconnaît également que la fiction politique peut nous éclairer sur notre condition politique. [JONES 2016: 49]

Cette remarque du politiste David Martin Jones dans une recension de *Soumission* illustre l'intérêt de lire ce roman d'un point de vue philosophique. À l'image des œuvres de James et Dickens pour la philosophie morale selon Nussbaum ou de *Black Album* pour critiquer la pensée de Charles Taylor, *Soumission* fournit, à travers une vision pessimiste du multiculturalisme, un matériel extrêmement riche à la fois pour penser la condition politique actuelle des démocraties occidentales ou comme je vais le faire ici, plus modestement, pour mettre en lumière les limites du multiculturalisme libéral.

Lors de la présentation de son modèle, nous avons eu l'occasion de voir que parmi les présuppositions fortes de Kymlicka figure la certitude que dans une société multiculturelle la majorité préfère et préférera toujours les options plus libérales, c'est-à-dire penchera systématiquement à long terme pour davantage de droits individuels et de liberté. Mais on n'a pas encore vu que le philosophe est tellement convaincu de ce point que pour lui l'illibéralisme ne constitue même pas un risque, comme le montre l'extrait suivant dans lequel il balaie les objections de ceux qui voudraient le croire:

[...] [C]es problèmes [*des cultures illibérales*] ne devraient pas nous faire oublier les tendances générales. À l'intérieur des pays traditionnels d'immigration, l'espérance libérale est toujours valable pour les immigrants, car la force gravitationnelle de la démocratie libérale opère sur la durée. [KYMICKA 2013: 165]

Cependant, Kymlicka a tort d'être aussi sûr de lui et de croire à un *sens de l'Histoire* en faveur du libéralisme. La première faiblesse de son modèle que met en évidence *Soumission* touche à ce prérequis d'une

victoire systématique des valeurs libérales. Le roman de Houellebecq considère en effet explicitement le choix de l'illibéralisme face au libéralisme dans un pays avancé via un système électoral démocratique et unanimement reconnu comme tel. Au second tour de la présidentielle française de 2022, Mohammed Ben Abbas, un candidat aux convictions islamiques liberticides affirmées, l'emporte [HOUELLEBECQ 2015: 164]. En montrant que dans une démocratie libérale forte et bien établie comme la France, une telle issue, bien que peu probable, soit possible, le roman de Houellebecq souligne la nécessité de ne pas tenir les valeurs libérales pour garanties et sans possibilité de défaite dans les démocraties. Sans aller dans les extrémités du roman, le monde réel est lui aussi venu nous rappeler que le libéralisme ne l'emportait pas toujours et démentir ainsi Kymlicka. Les électeurs de plusieurs pays européens ont opté ces dernières années pour des politiques illibérales plutôt que libérales: Hongrie en 2014 et 2018, Italie en 2018 ou encore Pologne en 2015 et 2020.

Cette certitude du triomphe du libéralisme est étroitement liée à la croyance du philosophe en sa dimension séductrice. Le libéralisme combiné avec le multiculturalisme constitue, affirme KYMLICKA, un moyen de cultiver l'équité réelle entre les individus et, en conséquence, une meilleure unité sociale:

Il existe des données éparées suggérant que les droits des minorités renforcent souvent l'unité sociale, plutôt qu'ils ne l'érodent. Par exemple, les cas du Canada et de l'Australie contestent fortement l'affirmation selon laquelle le multiculturalisme des immigrants promeut l'apathie politique ou l'instabilité, ou l'hostilité mutuelle des groupes ethniques. Au contraire, ces deux pays réalisent un meilleur travail d'intégration des immigrants au sein des institutions civiques et politiques que n'importe quel autre pays dans le monde. [2001: 37]

En produisant davantage de justice et d'équité, le multiculturalisme libéral est pensé par KYMLICKA comme une option politique supérieure aux autres, c'est-à-dire aux politiques illibérales bien sûr, mais également aux politiques libérales anti- ou non multiculturelles comme l'*anglo-conformité* au Royaume-Uni, le *melting-pot* aux États-Unis ou l'*assimilation* en France [*ibid.*: 153-154]. Pour le philosophe, les pays doivent adopter le multiculturalisme, non par idéalisme, mais par souci d'efficacité. Parce qu'il permet une meilleure intégration sur le marché

du travail des gens aux origines ethniques, culturelles et culturelles diverses, le multiculturalisme représente un choix pragmatique et économique pour les sociétés occidentales contemporaines.

En complète opposition à Kymlicka, Houellebecq explique comment des politiques illibérales produisent en fait une unité sociale et de l'intégration. Dans le roman, il décrit les conséquences de l'élection de Mohammed Ben Abbes et explique les résultats et les grands succès obtenus par ses premières décisions:

[...] la France retrouvait un optimisme qu'elle n'avait pas connu depuis la fin des Trente Glorieuses, un demi-siècle auparavant. Les débuts du gouvernement d'union nationale mis en place par Mohammed Ben Abbes étaient unanimement salués comme un succès [...]. La conséquence la plus immédiate de son élection est que la délinquance avait baissé, et dans des proportions énormes: dans les quartiers les plus difficiles, elle avait carrément été divisée par dix. [HOUELLEBECQ 2015: 198]

Le romancier montre ici que si le multiculturalisme peut se justifier pour des raisons d'égalité, sa capacité à produire une société plus pacifique et une meilleure intégration des personnes de diverses origines en s'accommodant à leurs cultures est loin d'être évidente. Une politique d'assimilation totale par une culture illibérale, par exemple par des conversions plus ou moins forcées à l'islam politique, constitue un autre moyen d'intégration, y compris professionnelle. En fait, l'unité d'une société à l'intérieur d'un système illibéral est au moins aussi efficace que le libéralisme multiculturel et ne peut servir d'argument pour justifier une telle politique. Faire rimer moins d'égalité des cultures avec davantage d'unité sociale n'est malheureusement pas aussi inconcevable que cela paraît au premier regard. En fait, le multiculturalisme libéral pourrait ne pas constituer la politique la plus séduisante ni la plus efficace. L'illibéralisme islamique du roman de Houellebecq l'illustre.

Soumission illustre également que l'internalisation des normes sociales par les individus peut aussi représenter une acceptation à plus ou moins long terme de normes sociales illibérales comme la polygamie ou l'absence d'écoles mixtes. Avant sa victoire, Ben Abbes avait négocié une entente avec ses futurs «alliés» politiques:

Pour la polygamie d'ailleurs ils sont déjà parvenus à un accord, qui pourrait leur servir de modèle. [...] Le mariage musulman, éventuellement

polygame, n'aura aucune conséquence en termes d'état civil, mais il sera reconnu comme valide, et ouvrira des droits, par les centres de sécurité sociale et les services fiscaux. [*Ibid.*: 83]

Seulement quelques mois après son élection, ces changements ont été internalisés et acceptés par la population. Rediger, le nouveau recteur de l'Université islamique de Paris-Sorbonne et futur ministre a — au moins — deux épouses [*ibid.*: 198-201]. Kymlicka pourrait répondre ici que son modèle est capable de prévenir de telles situations avec un principe d'égalité des genres. La polygamie est et doit demeurer une restriction interne et ne peut ainsi jamais être acceptée, ni même tolérée, par la société comme un tout. Le problème est que le droit à la polygamie peut être vu, avec la victoire de Ben Abbas, comme une authentique protection externe précisément parce que défendue par la société comme un tout à travers le vote démocratique du parlement, soit du représentant légitime du peuple. Dans ce cas, *Soumission* identifie indirectement une importante faiblesse du modèle kymlickien, à savoir la différence entre restriction interne et protection externe. En fait, avec un parti illibéral ou antilibéral élu démocratiquement, une restriction interne illégitime peut devenir relativement facilement une protection externe légitime. La polygamie pourrait respecter les principes de l'égalité de genre et de la liberté individuelle aussi longtemps qu'aucune femme n'a l'obligation d'accepter d'épouser un homme déjà marié.

La dernière critique de Houellebecq touche à la dimension morale du multiculturalisme libéral. Même s'il ne le présente évidemment pas explicitement de cette façon, Kymlicka croit fortement que les valeurs défendues par le multiculturalisme comme la tolérance, la diversité, le pluralisme culturel sont, même si elles trouvent leurs racines dans la pensée occidentale, universelles ou universalisables et moralement plus élevées. La preuve réside dans le fait que les politiques multiculturelles acceptent et reconnaissent potentiellement toutes les cultures, occidentales et non occidentales. Kymlicka perçoit son propre modèle multiculturel non seulement comme plus antiraciste et antidiscriminatoire que tout autre, mais aussi comme plus efficace politiquement. En corrigeant les injustices historiques subies par les minorités en Europe comme en Amérique du Nord, le multiculturalisme crée un sentiment d'appartenance de tous les citoyens à l'État, ce qui a pour vertu de renforcer ce dernier [*KYMLICKA 2013: 5sq.*].

Avant le romancier français, de nombreux penseurs avaient déjà critiqué ces prétentions morales et politiques des philosophies multiculturelles. J'aurai d'ailleurs largement l'occasion d'y revenir avec les analyses de Žižek ou de Balibar et Wallerstein dans la critique «progressiste» du multiculturalisme. Pour Houellebecq comme pour ces penseurs, et malgré leurs très profondes divergences par ailleurs, les valeurs du multiculturalisme ne sont pas des valeurs universelles originaires d'Occident, elles sont principalement pour ne pas dire uniquement des valeurs occidentales. Si, comme Žižek, le romancier français voit dans le multiculturalisme libéral l'idéologie dominante en Occident, il ne considère pas, à la différence de celui-ci, ses conséquences au niveau économique, mais plutôt aux niveaux culturel et politique. Dans la cinquième et dernière partie de *Soumission*, on trouve une conversation entre François, le narrateur, et Rediger et une lecture par le premier des écrits du second. Ce dernier explique sa conversion à l'islam comme le point culminant de sa réflexion sur l'Europe et son destin. Pour lui, le triomphe du multiculturalisme et du libéralisme exprime la fin de la singularité de la civilisation européenne. Lorsqu'on refuse, même au nom de valeurs morales comme la tolérance, d'affirmer sa singularité ou que l'on ne la pense que comme une option culturelle parmi tant d'autres, on se condamne à la voir se diluer et même disparaître à long terme. Aujourd'hui, pense et affirme le personnage de Houellebecq, il est déjà trop tard pour le christianisme, pour la «vieille» culture européenne de se réaffirmer. L'islam politique constitue la seule alternative et la résistance finale au relativisme ou au multiculturalisme libéral. Cette résistance au relativisme est la raison principale de la conversion de Rediger. Il l'a exprimée comme suit, dit François:

Dans un article destiné à *Oumma*, où il se posait la question de savoir si l'islam était appelé à dominer le monde, Rediger répondait finalement par l'affirmative. [...] (autant l'individualisme libéral devait triompher tant qu'il se contentait de dissoudre ces structures intermédiaires qu'étaient les patries, les corporations et les castes, autant lorsqu'il s'attaquait à cette structure ultime qu'était la famille, et donc à la démographie, il signalait son échec final; alors venait, logiquement, le temps de l'islam). [HOUELLEBECQ 2015: 271]

À la différence des partisans du multiculturalisme qui pensent souvent mais n'affirment pratiquement jamais explicitement leur

supériorité morale, les antimulticulturalistes n'hésitent pas, quant à eux, à affirmer la leur et à prétendre ainsi que leur culture doit imposer ses valeurs partout. À la fin, une culture illibérale pourrait devenir dominante parce qu'elle affirme une supériorité morale indubitable plutôt qu'elle nie l'affirmation d'une telle supériorité tout en étant convaincue, position inhérente au multiculturalisme libéral. Kymlicka sous-estime systématiquement la résistance au libéralisme dans les pays occidentaux de la part de différents groupes, par exemple les défenseurs de l'islam politique, qui souhaitent imposer leurs vues au nom de la liberté et du droit d'exprimer leurs croyances, mais aussi d'une supériorité morale. Cela signifie que le philosophe devrait justifier la tolérance à la diversité et au pluralisme religieux comme plus hautes valeurs morales plutôt que de défendre la cohérence de son modèle. S'il en est incapable, il pourrait bien être lui-même le propre fossoyeur de son système en permettant à une culture opposée en tout point à ses principes de base de triompher. C'est l'avertissement central de la fiction houellebecquienne à Kymlicka.

Pour terminer, notons qu'un reproche général pourrait être adressé à mon usage d'un roman comme *Soumission* pour critiquer le multiculturalisme libéral de Kymlicka, à savoir que le récit houellebecquien étant une fiction hautement improbable, s'en servir pour critiquer un modèle philosophique relève du non-sens. Cependant, cette remarque ne me paraît pas pertinente. Le multiculturalisme libéral, comme n'importe quel autre modèle philosophique d'ailleurs, doit être capable de répondre à n'importe quelle objection ou critique possible, pour autant que cette dernière soit rationnelle. Les trois critiques indirectes adressées à Kymlicka via le roman de Houellebecq le sont indubitablement et indépendamment du fait qu'il est extrêmement peu probable que dans la réalité un président islamiste prenne démocratiquement le pouvoir en France. J'ajoute que si chaque objection considérée comme improbable avait été rejetée à l'avance en philosophie, alors personne ne se serait jamais interrogé sur la possibilité d'être contrôlé par un *malin génie* (Descartes) ou d'être un *cerveau dans une cuve* (Putnam). Les fictions ont toujours eu leur importance en philosophie.

c) Les contempteurs du multiculturalisme philosophique et politique

MAY [2016: 197] a montré qu'il est possible de regrouper les contempteurs du multiculturalisme philosophique et politique en quatre catégories: 1) une critique *conservatrice* incarnée par des politistes comme Giovanni Sartori et Samuel P. Huntington; 2) une critique *libérale* représentée entre autres par le philosophe Brian Barry; 3) une critique *féministe* liée notamment aux réflexions de Susan Okin et enfin 4) une critique *progressiste* émanant d'intellectuels de gauche comme le sociologue Todd Gitlin. Si chacune a son importance, je me concentrerai toutefois sur les deux critiques qui m'apparaissent comme les plus essentielles pour l'étude du récit multiculturel, à savoir *conservatrice* et *progressiste*. Ces deux termes ne portent ici aucun jugement de valeur, ils sont employés de façon neutre. J'aborderai ces critiques à partir d'auteurs différents de ceux analysés par May, plus pertinents pour une approche littéraire.

L'antimulticulturalisme «conservateur» [Finkielkraut, Scruton] — Alain Finkielkraut et Roger Scruton offrent tous deux une critique du multiculturalisme qui se place sur le terrain culturel, entendu en son sens plus étroit de production et d'héritage artistiques et intellectuels. Le Français l'a réalisée principalement dans deux ouvrages: *La défaite de la pensée*, publié en 1987 puis, plus récemment, *L'identité malheureuse*, publié en 2013. Bien que plus ancien, le premier demeure le plus important, le plus riche et celui sur lequel la présente analyse se fondera principalement. Le Britannique s'en est pris à différentes reprises au multiculturalisme, notamment dans *Culture Counts* en 2007 ou dans *Oikophobia* en 1993. Là également, bien que plus ancien, cet article présente toutes ses principales critiques à ce sujet de la manière la plus concentrée et la plus claire.

Lorsqu'un politiste comme HUNTINGTON [2004, voir MAY 2016: 234-261] voit dans le multiculturalisme la disparition potentielle à long terme d'une civilisation, des philosophes comme Finkielkraut et Scruton y décèlent principalement l'aboutissement du relativisme occidental, du renoncement à toute hiérarchie culturelle, c'est-à-dire la fin de l'universalisme dynamique des valeurs européennes issues des Lumières. Ce qui frappe d'abord dans l'analyse de Finkielkraut, comme dans celles de Charles Taylor ou de Eriksen et Stjernfelt, c'est l'importance qu'il accorde au romantisme allemand, et plus particulièrement

à la pensée de Herder, pour toute réflexion contemporaine sur la notion de «culture». Ce théologien et philosophe nous a légué, rappelle-t-il, rien de moins qu'une nouvelle définition de ce terme. Il doit en effet se comprendre aujourd'hui principalement comme «esprit du peuple auquel [un individu] apparten[t] et qui imprègne à la fois [sa] pensée la plus haute et les gestes les plus simples de [son] existence quotidienne» [FINKIELKRAUT 1987: 14]. Pour Taylor, l'apport de Herder et cette nouvelle conception de la culture sont, on s'en souvient, incontournables et c'est son analyse de l'idéal d'authenticité se réalisant notamment par l'appartenance à un ou des groupes qui nous a obligés à repenser et modifier nos politiques socioculturelles. Finkelkraut, à partir de la même observation de l'influence du penseur allemand, «présent partout» [ibid.: 112], et de son concept de *Volksgeist*, en tire une conclusion diamétralement opposée. Cette philosophie a conduit à ce qu'il appelle une *défaite de la pensée*, c'est-à-dire plus exactement une défaite de la raison universelle revendiquée par les philosophes des Lumières. En effet, le multiculturalisme constitue pour lui le véritable prolongement et sans aucun doute l'aboutissement intellectuel et politique de la pensée du *Volksgeist* compris comme un combat contre «l'œuvre d'assimilation forcée [à leur pensée] que les Lumières [voulaient réaliser] dans l'espace» [ibid.: 17]. Ce *Volksgeist* n'est néanmoins pas selon Finkelkraut le seul responsable de cette défaite de la pensée et de son corollaire, le *triomphe du multiculturalisme*.

Au XX^e siècle, après la Seconde Guerre mondiale, il a trouvé dans les sciences humaines, particulièrement dans la sociologie et l'ethnologie, ainsi que dans la philosophie postmoderne des alliés dans son combat pour l'égalité culturelle. Dans *Race et Histoire* (1951), Lévi-Strauss a formulé ce qui est devenu l'axiome commun à toutes les disciplines de sciences humaines, à savoir le refus de tout ethnocentrisme, l'abandon de tout type de hiérarchie culturelle [FINKIELKRAUT 1987: 68-69, 73-74; 2015: 123-130] et, conséquemment, le fait qu'il faut admettre qu'en tant qu'Occidentaux, «nous ne sommes pas la civilisation mais une culture particulière, une variété de l'humain fugitive et périssable» [FINKIELKRAUT 1987: 75].

Cette pensée de l'ethnologie d'après-guerre, sorte de renouveau de la philosophie herdérienne, eut une influence considérable dans le monde entier en offrant une base intellectuelle et argumentative solide

à la réflexion décolonisatrice [voir *ibid.*: 81]. Grâce à ces nouvelles théories et approches, «des coutumes méprisées en vertu d'une conception simplificatrice du progrès retrouvaient leur légitimité perdue; occulté ou disqualifié par la marche forcée que l'Occident s'était cru en droit de prescrire à l'histoire, tout un passé sortait de l'ombre; des "millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse" rentraient en possession d'eux-mêmes: ils n'étaient plus des sauvages ou des barbares en attente du salut mais les dépositaires d'une tradition vénérable» [*ibid.*: 84, cit. de CÉSAIRE 1955: 20].

On voit que si leur rôle dans la revalorisation de cultures méprisées apparaît bénéfique, les sciences humaines de l'après-guerre ont aussi favorisé, de manière moins positive selon nos deux auteurs, la percée du multiculturalisme philosophique dans les pays occidentaux. Ainsi, ce sont aujourd'hui la tradition et la coutume, c'est-à-dire la culture, qui fondent la morale et non plus, *pace* Kant, la raison. Croire simplement que la raison doit s'imposer apparaît, dit Finkelkraut, insupportablement eurocentrique. SCRUTON abonde dans le même sens et parle d'un «engagement absolu en faveur du relativisme» [1993: 94] de l'éthique multiculturelle. Cette philosophie multiculturelle et le relativisme qui lui est inhérent ne touchent pas uniquement la morale, précise le philosophe anglais. Du fait qu'elle s'est «distinguée par son impérialisme» et que sa position, notamment dans les systèmes éducatif, politique et économique, en est une privilégiée, la civilisation occidentale doit, suivant les principes «inclusifs» de la diversité ethnoculturelle, «promouvoir les cultures minoritaires» présentes en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest, ce qui revient en fait, affirme SCRUTON, à marginaliser la tradition occidentale pour laisser toute la place ou presque aux cultures non occidentales [*ibid.*]. Les œuvres d'art de ce que nous appelons — Scruton ne manque jamais de le faire — la *haute culture* ne peuvent plus prétendre à une quelconque préséance sur celles d'artistes issus des minorités ethniques, car cela refléterait pour le multiculturalisme des systèmes de valeurs éthiques, esthétiques et sociopolitiques dominants, pour ne pas dire impérialistes [*ibid.*: 96-97]. Toute hiérarchie est envisagée, faussement selon nos auteurs, comme exclusiviste et discriminatoire. Au rythme où vont les choses, craint explicitement SCRUTON [2018: IX-X, 80],

l'art occidental non seulement ne sera qu'une culture parmi d'autres, mais il «ne sera peut-être plus enseigné» du tout dans les universités, scellant ainsi «la transformation des nations européennes en sociétés multiculturelles» [FINKIELKRAUT 1987: 135].

Pour toutes ces raisons, le multiculturalisme est vu par Finkielkraut et Scruton, mais aussi par HUNTINGTON [2004: 171, voir MAY 2016: 243-246] et par BOCK-CÔTÉ [2016], comme le produit d'une philosophie et d'un discours profondément antioccidentaux, bien que, paradoxe suprême, entièrement d'origine européenne⁶. Scruton a même trouvé un nom pour désigner cette volonté *occidentale* de diluer l'héritage culturel *européen*, dont la pensée des Lumières: l'*oikophobie* (*oikophobia*). Signifiant étymologiquement, souligne-t-il, la *peur* (Φόβος) de la *maison* (οἶκος), elle désigne l'attitude des individus occidentaux qui abhorrent la tradition dont ils sont issus ou plus simplement qui refusent de lui voir un intérêt, de voir dans les œuvres qu'elle a produites une richesse et un patrimoine qu'il convient de préserver et défendre [SCRUTON 1993: 96]. L'universalisme de la raison, issu des Lumières, avec ses valeurs morales et esthétiques hiérarchisées n'est plus pour le multiculturalisme oikophobe, en reprenant ici à dessein un vocabulaire finkielkrautien, le cœur d'une civilisation mais, dans son berceau européen comme partout ailleurs, une simple île parmi d'autres d'un archipel culturel mondial où chacun, chaque groupe humain, choisit ce qui lui convient. À la fin de *La défaite de la pensée*, Finkielkraut espère un recul du multiculturalisme, mais sans véritablement y croire. Il ne croit pas, et l'avancement toujours plus grand de l'industrie du divertissement en constitue selon lui une preuve authentique, à une réhabilitation de la verticalité dans le monde occidental. Dans son ouvrage, il dresse un constat amer et pessimiste. SCRUTON le suit en avançant que nous ne sommes pas avec le multiculturalisme face à une «mode passagère», mais bien un changement profond et durable [*ibid.*: 97]. Nos deux auteurs vont malheureusement peu au-delà du constat, si ce n'est pour SCRUTON

⁶ L'existence d'un anti-occidentalisme intellectuel d'origine occidentale n'est pas nouvelle; elle précède largement la question du multiculturalisme [MARGALIT & BURUMA 2004].

d'en appeler à un retour à l'éducation traditionnelle — un enseignement magistral avec au centre le savoir et non l'élève [2018: 29] —, qui permettrait de faire reconnaître aux jeunes les vertus de la civilisation occidentale par la «confrontation des arguments» et la fréquentation de ses grandes œuvres littéraires, musicales ou picturales [1993: 98].

En résumé, on peut dire que l'antimulticulturalisme «conservateur» repose sur deux arguments principaux:

- Le multiculturalisme, bien qu'intellectuellement d'origine purement occidentale, est une pensée profondément hostile à l'héritage culturel de l'Occident et à tout ce qui fonde cette civilisation. Le multiculturalisme pratique une «culture de la répudiation» [SCRUTON 2018: 80] en «trahissant généreusement» [FINKIELKRAUT 1987: 63, modifié] le passé et l'identité de la civilisation dont il est issu, promouvant ainsi la haine de soi: l'«oikophobie» (Scruton).
- Le multiculturalisme défend dans les domaines politique, éthique et esthétique un «relativisme absolutiste» [SCRUTON 2018: 80-82]. Par-là, il empêche la reconnaissance et l'acceptation d'un monde commun, c'est-à-dire d'un monde construit autour d'une Histoire, de valeurs morales et d'un héritage artistique partagés. Dans le domaine éthique, la coutume devient aussi valable que la norme fondée sur la raison. Dans le domaine esthétique, il offre une justification à des propos comme ceux affirmant qu'«une paire de bottes vaut mille fois plus que les œuvres complètes de Shakespeare ou de Pouchkine» [PISAREV, cité part. in FINKIELKRAUT 1987: 135 et in STEINER & MARCIAK 2005: 15] ou que la «télé réalité est "aussi bonne que" Shakespeare et la techno-rock l'égale de Brahms» [SCRUTON 2018: 10].

Critique de l'antimulticulturalisme «conservateur» — Finkielkraut et Scruton mentionnent clairement les origines intellectuelles européennes du multiculturalisme philosophique. Le problème que posent leurs analyses n'est donc pas dans la reconnaissance des racines intellectuelles européennes du multiculturalisme, mais dans le jugement partiel et partiel qu'ils portent sur elles. Si l'on suit bien nos deux auteurs, il existe une pensée européenne légitime, fondatrice de la civilisation.

Elle commence avec Platon et culmine avec les Lumières. Elle constitue ce que l'on pourrait appeler, en référence au titre de l'ouvrage de Finkielkraut, *la victoire de la pensée*. Il formule cela ainsi :

Si les philosophes récusent le pouvoir de la coutume, c'est parce qu'ils honorent des principes abstraits et intemporels. S'ils ne craignent pas de « fouler aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement populaire, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugué la foule des esprits », c'est parce que, après Platon, ils élèvent le Bien au-dessus de toute chose existante. [FINKIELKRAUT 1987: 29-30, cit. de DIDEROT 1984: 148]

S'il existe une pensée légitime et fondatrice de la civilisation occidentale, cela signifie que toute réflexion qui ne s'y conforme pas mais qui, bien pire, s'y oppose intellectuellement, notamment avec des arguments de refus de tout ethnocentrisme, travaille à créer « un monde désoccidentalisé » [*ibid.*: 65]. En défendant une pensée « antiLumières », Herder puis aujourd'hui la philosophie postmoderne — principalement Foucault, mais aussi Rorty, Derrida, Said et les représentants de l'École de Francfort [SCRUTON 2018: 69-70, 76-85] — leur apparaissent donc non pas illégitimes, mais moins légitimes, à représenter intellectuellement la civilisation occidentale.

Si la réflexion de nos deux auteurs apparaît pertinente, que leurs analyses philosophiques et historiques ne manquent pas de fondements, leurs critiques en revanche pèchent par certaines affirmations discutables. En prétendant que l'héritage des Lumières constitue le cœur de la civilisation occidentale et tout ce qui le refuse s'oppose *nolens volens* à cette civilisation, Finkielkraut affirme savoir ce qu'est l'Occident, le Seul. Il a atteint dans le ciel platonicien, peut-être lors d'un voyage dans le char ailé du *Phèdre*, le Vrai Occident, l'Idée de celui-ci, tout comme la Vraie Europe, l'Idée de celle-ci. Selon cette même logique, Finkielkraut et Scruton affirment que ceux qui s'opposent à cette conception de la pensée et de la culture, qui combattent l'universalisme européen, et qui sont en train (hélas, selon eux) de gagner partout avec l'imposition du relativisme culturel par le multiculturalisme, pratiquent, en bons oikophobes qu'ils sont, une « trahison généreuse » contre la civilisation dont ils sont issus. Ce propos péremptoire qui sous-tend toute *La défaite de la pensée* est hautement contestable. Lorsqu'ils opposent l'héritage des Lumières

au multiculturalisme, nos deux philosophes, mais de manière plus marquée Finkielkraut, ne voient pas que cet héritage-là, la pensée de ce siècle-là, a également participé, et dans une très large mesure, à l'avènement du multiculturalisme tant philosophique que politique. L'analyse des philosophies multiculturelles l'a déjà montré en partie. Je poursuis l'analyse ici en m'appuyant sur les réflexions de Seyla Benhabib. La pensée développée par cette philosophe de Yale s'oppose d'ailleurs autant à un politiste comme Huntington qu'à des penseurs comme Scruton et Finkielkraut.

Dans ses travaux consacrés aux questions de cosmopolitisme et de droits politiques des minorités dans leur ensemble (réfugiés, étrangers, etc.), Benhabib retrace leurs origines intellectuelles. Elle montre que les Lumières ont largement contribué à l'émergence d'une réflexion philosophique sur la pluralité culturelle et donc, *de facto*, sur le multiculturalisme. La figure centrale de cette réflexion est Kant. Si TAYLOR [1997: 61] a été influencé par le concept de *dignité humaine* du philosophe allemand pour sa théorie du multiculturalisme, Benhabib l'est pour la sienne par celui de *Weltbürgerrecht* qu'il développe dans *Vers la paix perpétuelle* (*Zum ewigen Frieden*, 1795):

Ce qui demeure fréquemment non commenté est le troisième article de la «paix perpétuelle», le seul en fait que Kant désigne explicitement avec la terminologie du *Weltbürgerrecht*. Le texte allemand dit: «Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.» [BENHABIB 2004: 26, cit. de KANT 1923: 443]

L'idée d'hospitalité défendue par Kant est fondamentale pour le cosmopolitisme contemporain dans la mesure où nous avons, pour la première fois selon Benhabib, une argumentation en faveur de la nécessité morale d'accepter l'Autre, quel qu'il soit, lorsqu'il est en danger en lui accordant le droit à un séjour temporaire chez nous. Kant appelle celui-ci le *Besuchsrecht* [cité dans BENHABIB 2004: 27, 29]. C'est là un principe que refuserait catégoriquement quelqu'un comme Huntington. Tout individu, mais aussi tout État doivent impérativement faire preuve d'hospitalité pour tout individu en danger, au nom de la raison morale légiférante. Pour la philosophe, c'est sur cette base kantienne que doit aujourd'hui se comprendre et se fonder le droit international et les droits des minorités dans les États-nations, en étant évidemment attentif aux conflits potentiels entre l'hospitalité

comme droit individuel et l'autonomie politique des citoyens, des «nationaux». BENHABIB parle à ce propos du *paradoxe de la légitimité démocratique*, qu'elle formule ainsi, en partant des célèbres premiers mots de la constitution étasunienne:

«Nous, le peuple», se réfère à une communauté humaine particulière, circonscrite dans l'espace et le temps, partageant une culture, une histoire et un héritage particuliers; pourtant ce peuple s'établit lui-même comme un corps démocratique en agissant au nom de l'«universel».[...] La volonté du souverain démocratique ne peut s'étendre que sur le territoire sous sa juridiction; les démocraties ont besoin de frontières (*borders*). Les Empires ont des limites (*frontiers*), alors que les démocraties ont des frontières. [2004: 44-45]

À ce stade-là, on pourrait m'objecter que Kant défend ou plus exactement permet de défendre les principes d'un cosmopolitisme et non du multiculturalisme. Finkielkraut et Scruton pourraient avancer qu'ils n'ont rien contre ce cosmopolitisme-là, à condition bien sûr d'admettre une assimilation à la culture du pays et l'adhésion à l'universalisme des Lumières dont il est issu. Cependant, comme le montre Benhabib dans la suite de son analyse, cela n'est pas le cas. L'hospitalité à l'endroit de l'Autre exige aussi selon elle de respecter que l'Autre accepte et tienne compte de ce que je suis comme citoyen, mais aussi le fait que je respecte moi aussi, précisément, le fait qu'il soit Autre et qu'il ait des devoirs mais aussi des droits. Cette interaction avec les Autres, migrants économiques autant que réfugiés politiques, me redéfinit comme citoyen:

Les droits des étrangers (*foreigners*) et résidents étrangers (*aliens*), qu'ils soient réfugiés ou travailleurs immigrés, demandeurs d'asile ou aventuriers, définissent ce seuil, cette limite, là où l'identité de «nous, le peuple» est définie et renégociée, délimitée et clarifiée, circonscrite et rendue fluide. [*Ibid.*: 178]

Autrement dit, pour Benhabib, c'est le cosmopolitisme et la nécessité morale issue de la pensée des Lumières, de l'accueil de l'Autre par hospitalité qui nous obligent, au moins autant que la globalisation économique, à repenser nos conceptions de la citoyenneté et des droits. C'est parce que nous reconnaissons le principe d'hospitalité, et c'est parce que ces Autres ont leur autonomie et des droits attachés à celle-ci que Benhabib défend le multiculturalisme. Elle évoque à ce

propos deux événements européens: l'«affaire des foulards de Creil» qui éclata en France en 1989 et la réforme du code allemand de la nationalité [*ibid.*: 183-212]. Ce que montrent ces deux cas, selon elle, c'est l'évolution qu'elle juge trop lente bien qu'irréversible d'un rapport nouveau à la citoyenneté et à l'identité, aux miennes comme à celles des «réfugiés ou travailleurs immigrés, des demandeurs d'asile ou des aventuriers». À aucun moment, elle ne parle de Herder ou du romantisme allemand. Si la filiation du multiculturalisme avec cette tradition est possible, on l'a vu avec Taylor, elle n'est pas nécessaire. La pensée des Lumières peut nous y conduire aussi, contrairement à ce que semblent croire Finkielkraut et Scruton. La théorie défendue par Benhabib est essentielle. L'évolution du code de la nationalité en Allemagne comme les craintes avec «l'affaire des foulards de Creil» en France illustrent les changements induits par le multiculturalisme dans le rapport à l'identité de chaque individu et de chaque culture nationale. Celles-ci ne se transforment pas, elles évoluent constamment. Dans la suite, je montrerai que ce que la philosophe avance pour le droit et l'identité des individus, peu importe évidemment leur origine socioculturelle, et pour ceux des États, quels qu'ils soient, se constate aussi dans la littérature.

Le multiculturalisme renouvelle la littérature. Il repose la question de la légitimité d'un discours, de ce qui forme la langue littéraire, de l'appartenance à une tradition d'un auteur. L'identité des individus — chez Kureishi ou chez Tournier — ou encore les craintes face aux changements — observés chez Fassbinder et chez Houellebecq avec un regard différent —, les espoirs suscités et les échecs rencontrés par le contact des différentes traditions et langues — élément prégnant chez Özdamar — sont ainsi des thèmes illustrés, représentés, dans les mises en récit du multiculturalisme. Prenons à ce titre un exemple tiré de *Mutterzunge* (1990), un recueil de nouvelles d'Özdamar, qui met en récit des Turcs évoquant l'Allemagne. À un moment, on saisit l'incompréhension culturelle autour précisément de la question du voile évoquée par Benhabib. La scène évoque et met en récit des Turcs cherchant à immigrer en Allemagne:

Le paysan poursuit la lecture du manuel du travailleur immigré (*Gastarbeiter*): «En Europe on ne porte pas le foulard, si femme turque porte foulard, Europe pas aimer elle. Travailleuses immigrées marcher

sans foulard. Et si vouloir foulard, alors porter foulard comme femmes européennes.» Il lut cela intentionnellement à la turque portant le foulard qui attendait là. La femme ouvrit la bouche pour dire que le foulard était venu au monde grâce aux invités du mariage de Mahomet. «Les femmes ne doivent pas montrer leurs cheveux, leur poitrine, leur ventre aux étrangers. Ce sont leurs bijoux.» [ÖZDAMAR 2010: 71-72] fr/all

Cette scène illustre fort bien les difficultés d'une immigration impliquant une forte différence ethnoculturelle entre le pays d'accueil et le pays d'origine. Elle présume et affirme une difficulté du multiculturalisme. L'immigrante turque portant un foulard souhaite se rendre en Allemagne. Elle le veut pour une vie qu'elle espère meilleure. L'Allemagne a besoin d'immigrants. Or, cette immigrante se voit confrontée à une terre qui, lui dit-on, ne lui laisserait pas porter le voile ou, verrait d'un mauvais œil, le maintien de ce qui représente pour elle une obligation liée à ses croyances. L'Allemagne demeure une terre d'espoir, mais aussi de crainte. Il y a la peur de devoir (sans être sûr de vouloir) ou de pouvoir changer ses coutumes, de renier ou de laisser de côté certaines croyances, certains comportements liés à celles-ci. La peur d'être rejetée pour son identité. La chevelure est envisagée comme un «bijou» et doit être couverte d'un voile; les cheveux ne se montrent pas. Le *hijab* a une valeur identitaire et ne peut être ôté aisément. Cette scène évoque de manière forte, par la fiction, la crainte identitaire du point de vue, et c'est tout son intérêt, de l'immigrant. Indirectement, on comprend aussi que c'est par l'arrivée de ces femmes, et par la nécessaire reconnaissance de ce qu'elles sont, de leur apport à la société d'accueil que le code de la nationalité allemande a été, comme on vient de le voir avec Benhabib, modifié dans un sens plus inclusif. On comprend aussi que le multiculturalisme apparaît difficile pour l'immigrant et pour la société d'accueil car ils vivent tous deux une modification identitaire.

Dans un autre extrait de cette nouvelle, on trouve également un exemple de la manière dont se forme chez les immigrants et dans la société multiculturelle une forme de multilinguisme:

Les Turcs parlaient dans leur langue, mêlée de mots allemands, là où le turc n'avait pas de mots équivalents, comme: *Arbeitsamt* (agence pour l'emploi), *Finanzamt* (administration fiscale), *Lohnsteuerkarte* (fiche d'impôts), *Berufsschule* (école professionnelle). Un travailleur immigré

aguerri dit: «Sonra Dolmetscher (*interprète*) geldi. Meisterle (*magistral*) konustu. Bu Lohnsteuer (*impôt sur le revenu*) kaybetmis dedi. Finanzamt cok fena dedi. Lohnsteuer yok. Bombok. Kindergeld (*allocation familiale*) falan alamazsin. Yok. Aufenthalt (*séjour*) da yok. Fremdpolizei (*police des étrangers*) vemiyor.» [*Ibid.*: 81-82] **fr/all**

Ce passage montre, derrière «les mots qui n'existent pas en turc», la différence entre l'État allemand, avec un filet social présent et une organisation forte, et la Turquie, sans filet social et moins organisée. Si l'on observe bien, les mots allemands employés par les Turcs sont, sans surprise, liés soit à l'argent (*Finanzamt, Steuer, Lohnsteuerkarte, Kindergeld*) soit au travail (*Arbeitsamt, Berufsschule*) soit à leur situation juridique (*Aufenthalt, Dolmetscher, Fremdpolizei*). Cela illustre fort bien la position de l'immigrant minoritaire dans la société d'accueil, et aussi sa manière d'apprendre ou de ne pas apprendre la langue, comment le mélange des langues s'opère pour créer une forme d'idiome local propre à une population. L'extrait montre aussi comment la société d'accueil modifie les comportements appris des immigrants turcs, leurs rapports au travail et à la société. On peut aussi deviner, même si cela n'apparaît pas dans ce passage, que la société d'accueil, devenant multiculturelle, s'adapte. On l'entrevoit avec la place accordée dans la langue à des termes comme «interprète» et on devine aussi l'adaptation nécessaire avec les écoles professionnelles. Néanmoins, on observe que le multiculturalisme passe par le travail. Cette scène évoque aussi la dimension exclusivement économique et comptable du multiculturalisme, une ouverture des frontières pour obtenir de la main-d'œuvre. Cette vision se verra immanquablement critiquée par les philosophies «progressistes» antimulticulturelles.

Avant de passer à l'analyse détaillée des arguments développés par ces derniers, un ultime point de l'étude de Benhabib se doit d'être souligné. L'histoire du récit multiculturel confirme les propos de la philosophe et juriste concernant le lien entre la pensée des Lumières et l'intérêt occidental pour l'altérité culturelle, pour les cultures multiples et la possibilité de leur coexistence. C'est au siècle des Lumières que l'on commence véritablement à la fois à porter un intérêt véritable aux autres traditions culturelles et à produire des œuvres d'art se concentrant autant sur des cultures différentes qui cohabitent dans l'Histoire, à l'image de *Nathan le Sage* (*Nathan der Weise*, 1779) de Lessing, soit dans

un espace identique, en Europe même, comme dans les *Lettres persanes* [BACKÈS 2000: 295, cité dans PILLET 2016: 177]. Plus loin, ce phénomène sera étudié dans le détail tant il constitue la véritable préhistoire du récit multiculturel. Je partirai de l'œuvre de Montesquieu.

L'antimulticulturalisme «progressiste» [Žižek, Balibar et Wallerstein, Van Parijs] — À la différence de la critique «conservatrice» qui voit dans le multiculturalisme un danger sur les plans culturels et identitaires pour la survie ou plus modestement le maintien de la civilisation occidentale ou de l'universalisme de ses valeurs, la critique «progressiste» l'envisage comme une conséquence de la globalisation économique capitaliste. En substituant l'identité à l'économie, le multiculturalisme renverse les priorités et trompe sur les vrais enjeux, à savoir les questions économiques et sociales [MAY 2016: 262]. Involontairement ou pas, il sert à masquer, derrière sa «tolérance des cultures» et sa «défense de la diversité», le maintien de l'hégémonie de l'ordre économique et socio-culturel capitaliste. Ce constat est au cœur de l'analyse de Slavoj Žižek, du duo marxien formé par Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein ainsi que du philosophe Philippe Van Parijs. Si j'ai choisi d'étudier ces penseurs, c'est, comme pour Finkielkraut et Scruton s'agissant de la critique conservatrice, parce qu'ils me paraissent présenter les arguments les plus pertinents pour la présente étude. Il convient toutefois de relever que d'autres penseurs «progressistes» ont également développé d'importantes critiques du multiculturalisme, parmi lesquels on peut citer Jameson [voir FISTETTI 2009: 49], Brennan [*ibid.*], Gitlin [analysé dans MAY 2016: 262-272] et BAUMAN [2011, voir RAUD 2016].

Même si son expression se montre parfois touffue, l'objectif de Žižek dans son article est clair et donné dès le titre: *Multiculturalism or the Cultural Logic of Multinational Capitalism* (1997). Il s'agit de montrer que le multiculturalisme ne constitue pas une philosophie ouverte d'inspiration communautarienne comme pour Taylor ou libérale comme dans le modèle de Kymlicka, mais qu'il ne représente rien d'autre que la finalité culturelle du capitalisme globalisé: «[...] la forme idéale d'idéologie de ce capitalisme global est le multiculturalisme.» [ŽIŽEK 1997: 45] Aux *multi-nationales* de l'ordre économique correspond socialement et culturellement le *multi-culturalisme*. L'État-nation, nous explique le philosophe, constitue l'entité constitutive des identités

politiques, personnelles comme collectives, de la modernité. Il est «le médium de nos identités sociales particulières: la forme déterminée de ma vie sociale (comme, disons, travailleur, professeur, politicien, fermier, avocat) est le mode spécifique de ma participation dans la vie universelle de mon État-nation» [ibid.: 41].

Autrement dit, l'État-nation moderne a forgé les identités (langue, religion, culture) des individus qui lui appartiennent. Le problème vient du fait que les États-nations, par définition, sont limités dans l'espace, qu'ils possèdent tous des frontières. Le capital lui n'a pas, ou plus, de frontières. Surtout, il n'en veut pas, ou le moins possible, pour la raison évidente que celles-ci freinent son développement. Un temps les colonies, affirme Žižek, ont pu servir de zones d'expansion au capital des différents États-nations, mais il n'en reste plus aujourd'hui. Non pas pour des raisons politiques, mais principalement parce que «la puissance coloniale n'est plus un État-nation, mais directement la *global company*» [ibid.: 44]. Il supprime toutes les identités liées à un État-nation en procédant à la reconnaissance de toutes les identités, partout. Cet avènement du multiculturalisme marque pour le Slovène le passage de *l'État-nation moderne* à la *globalisation postmoderne*. Il parle d'un «processus inversé»: le premier avait «nationalisé l'ethnique» alors que la seconde «ethnicise le national» [ibid.: 42].

C'est à partir de ce point que l'analyse de Žižek se montre la plus novatrice et *a priori* la plus déroutante. L'Occident cherche à supprimer les frontières et les États-nations pour imposer son modèle économique avec son corollaire culturel. Ainsi, loin d'être une ouverture à l'autre, loin d'être un modèle de tolérance et de diversité, le multiculturalisme revient à imposer, si possible à l'échelle planétaire, une forme contemporaine, postmoderne et sophistiquée de racisme eurocentrique, ne tolérant les autres cultures que pour mieux les rendre purement folkloriques. Voici comment il le formule:

[...] le multiculturalisme est une forme de racisme déniée, inversée et autoréférentielle, un «racisme à distance» — il «respecte» l'identité de l'Autre concevant l'Autre comme une «authentique» communauté fermée sur elle-même et envers laquelle lui, le multiculturaliste, maintient une distance rendue possible par sa position universelle privilégiée. Le multiculturalisme est un racisme qui vide sa propre position de tout contenu positif [...], mais qui cependant tient cette

position comme le *point vide d'universalité* privilégié à partir duquel on est capable d'apprécier (et de déprécier) correctement les autres cultures particulières — le respect multiculturaliste pour la spécificité de l'Autre est la forme même de l'affirmation de sa propre supériorité. [*Ibid.*: 44]

Le multiculturalisme se présente donc comme un racisme ethnocentrique dans la mesure où il est mis en place politiquement pour «homogénéiser le monde contemporain» par l'affirmation de l'*universalité* du capitalisme *occidental* [*ibid.*: 46, modifié]. De plus, il permet de détourner l'attention. Au lieu de se concentrer sur les vrais problèmes socioéconomiques, de contester les soubassements idéologiques du système, le multiculturalisme permet, poursuit Žižek, de faire en sorte que les partis politiques *de gauche* se concentrent sur des réalités non pas inexistantes ou insignifiantes, mais secondaires dans l'ordre des priorités, comme «les droits des minorités ethniques» ou «la liberté des styles de vie». Le multiculturalisme détourne si bien l'attention de la violence du capitalisme qu'il rend même parfois «sa présence massive invisible» [*ibid.*]. Les remarques de Žižek sont intéressantes, et peuvent être paraphrasées pour évoquer la littérature ou le cinéma. En se concentrant sur le Royaume-Uni, Balasubramanyam parvient en effet, sans toutefois s'y référer directement, au même constat que le Slovène. L'écrivain s'appuie sur des exemples cinématographiques populaires comme *Joue-la comme Beckham* (*Bend It Like Beckham*, 2002) et *Fish and Chips* (*East is East*, 1999). Le multiculturalisme prend selon lui la forme d'«une technologie de contrôle social, de racisme, et de maintien de la hiérarchie de caste, un instrument de tromperie, d'oppression et de censure au sein de la société britannique contemporaine» [in ECKSTEIN, KORTE, PIRKER & REINFANDT 2008: 42]. Autrement dit, le multiculturalisme admet la diversité d'origines des auteurs en littérature (et au cinéma) comme dans les études littéraires (et cinématographiques), mais jusqu'à un certain point, en l'occurrence celui où cette diversité ne remet pas en cause la prédominance des auteurs (et réalisateurs) d'origine européenne. Il accepte les auteurs et les œuvres multiculturels, se montre ouvert, mais juste ce qu'il faut pour que cela ne dérange pas les valeurs bien établies de l'esthétique occidentale et les chronologies et hiérarchies *classiques* établies au sein des études de littérature (et de cinéma).

Les réflexions de Žižek ne sont pas non plus sans écho avec les analyses de neuf ans antérieures du philosophe Étienne Balibar, que le Slovène ne manque d'ailleurs jamais de citer, et de l'historien Immanuel Wallerstein dans leur ouvrage commun: *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. C'est dans le chapitre «Y a-t-il un “néoracisme” ?» rédigé par Balibar que s'exprime le mieux cette critique du multiculturalisme. Le philosophe y avance le fait qu'aujourd'hui nous sommes sur la question du racisme davantage face à ce que Taguieff appelle un «racisme différentialiste» que face à un «racisme (pseudo-)biologique», comme il pouvait y en avoir précédemment. Ce néoracisme reconnaît, note-t-il, la multiplicité des ethnies et des cultures; il accepte aussi, à la suite de Lévi-Strauss, leur égalité. Dans le multiculturalisme, on vise d'ailleurs à mettre celle-ci le plus en valeur possible. En principe, il n'y a donc plus de hiérarchie, mais en principe seulement. En effet, «l'effacement du thème de la hiérarchie est plus apparent que réel» [BALIBAR & WALLERSTEIN 2007: 38] car on maintient et revendique de maintenir la *différence* entre les cultures. Celle-ci engendre toujours, même si ce n'est que de façon «latente», non verbalisée et même réfutée sur le plan théorique, une hiérarchie. On le remarque aisément selon Balibar à la priorité donnée dans toutes les sociétés occidentales à un «modèle individualiste». Le simple fait d'accorder cette priorité relègue *de facto* au second plan toutes les cultures dotées d'une dimension collective. Voici comment le philosophe formule cela:

Cette présence latente du thème hiérarchique [...] s'exprime aujourd'hui de façon privilégiée dans la prévalence du modèle *individualiste*: les cultures implicitement supérieures seraient celles qui valorisent et favorisent l'entreprise «individuelle», l'individualisme social et politique, par rapport à celles qui l'inhibent. Ce seraient les cultures dont l'«esprit communautaire» est justement constitué par l'individualisme. [*Ibid.*]

Avec son plaidoyer pour l'individualisme et surtout «pour la fixité de *toutes* les cultures» [*ibid.*], le néoracisme dont parle Balibar correspond exactement à ce que l'on appelle plus communément le multiculturalisme. Le néoracisme/multiculturalisme se présente pour le philosophe comme la forme contemporaine de *différentialisme racial* hiérarchisée la plus aboutie dans la mesure où il accepte — il le revendique même — le principe d'égalité des cultures et le droit pour chacun de vivre la sienne, mais pour mieux affirmer l'individualisme libéral.

Ainsi, toutes les cultures sont égales si et seulement si elles acceptent la prémisse fondatrice d'une culture singulière, celle de l'Occident. Toutes les cultures sont égales si et seulement si elles acceptent d'être jugées à l'aune d'une civilisation particulière, celle de l'Occident. Le néoracisme/multiculturalisme n'est rien d'autre, il s'agit là de ce qu'a radicalisé Žižek, que l'affirmation de la supériorité du modèle économique capitaliste occidental et de sa morale forcément ouverte et tolérante (puisqu, encore une fois, elle permet aux individus d'exprimer librement leurs convictions) face aux civilisations non occidentales, de leurs modèles économiques différents et de leur morale forcément fermée, voire totalitaire.

L'affirmation de Žižek selon laquelle le multiculturalisme est un moyen de permettre au capitalisme de se maintenir et de se justifier a encore été abordée, de façon différente, plus modérée dans l'expression, par Bauman [RAUD 2016: 383] ainsi que par Van Parijs. La réflexion de ce dernier s'ouvre avec sa propre expérience de citoyen bruxellois. Il note qu'aujourd'hui dans la capitale belge:

[...] certaines personnes vivent maintenant côte à côte depuis des années sans partager de langue commune (en dépit du fait qu'elles soient toutes plurilingues). [...] Même lorsqu'il y a au moins une compétence rudimentaire dans une langue commune, la communication entre les diverses composantes de cette population de plus en plus disparate est minimale. [...] Une coexistence pacifique, mais entre ces ensembles variés, je n'ai jamais vu s'échanger un mot. Ils ne visitent pas les mêmes cafés (si tant est qu'ils en visitent). Ils ne fréquentent pas les mêmes églises (si tant est qu'ils en fréquentent). Ils n'assistent pas aux mêmes activités sociales (si tant est qu'ils en aient). Ils ne travaillent pas pour le même employeur (si tant est qu'ils en aient un). Et il est peu probable que leurs enfants aillent dans les mêmes écoles. À l'exception partielle du supermarché local, le square est l'unique lieu où ils se rencontrent. [VAN PARIJS 2004: 371-372]

Cette scène dans un texte philosophique trouve des pendants dans les mises en récit littéraires du multiculturalisme. On est ainsi frappé de la ressemblance entre ce texte et cet extrait de *Black Album*:

Il [*Shahid*] avait remarqué en circulant dans le quartier que les races étaient divisées. Les jeunes Noirs restaient entre eux, les Pakistanais allaient les uns chez les autres, les Bengalis se connaissaient depuis

très longtemps de même que les Blancs. Il n'y avait peut-être pas d'hostilité entre les groupes mais elle existait, même si elle restait implicite [...] ils ne se mélangeaient pas. Les choses changeraient-elles ? Pour quelle raison ? Quelques individus feraient peut-être des efforts, mais le monde n'était-il pas en train de se diviser en tribus politiques et religieuses ? On acceptait ces divisions, chacun pour soi. Mais où conduisaient de telles divisions, sinon à différentes sortes de guerre civile ? [KUREISHI 1996: 185-186] fr/eng

Le constat réalisé par Van Parijs à son retour d'une année passée à l'étranger l'amène à se poser la question de savoir si et dans quelle mesure la solidarité économique est justifiable lorsque l'on se trouve dans une entité politique dans laquelle les citoyens sont socialement et culturellement atomisés. Pour lui, il apparaît évident que dans une telle société, non seulement cette solidarité ne se justifie plus mais, plus grave encore, elle n'a même plus les moyens de se justifier. Qu'il soit *de jure* ou *de facto*, le multiculturalisme nuit à la nécessaire solidarité économique. Comme on peut le constater dans le passage susmentionné, Kureishi, à travers son roman, se montre du même avis. Van Parijs pointe dans sa démonstration trois facteurs. Le premier tient à la ségrégation sociale engendrée, le second, qui apparaît le plus évident, réside dans la coprésence de visions fortement concurrentes et supposément égales de la justice sociale et enfin le troisième vient de la quasi-absence d'identification à un collectif, à un « nous » [VAN PARIJS 2004: 377]. Il convient donc, selon le philosophe, de combattre cette forme de multiculturalisme sans pour autant tomber dans l'excès inverse, c'est-à-dire exiger une assimilation. Cela passe selon lui, sans qu'il n'indique toutefois comment, par une multiplication des lieux de contacts entre cultures, c'est-à-dire par un passage du *multiculturel* à l'*interculturel*. Sans jamais se référer à Cantle ni au modèle québécois, l'interculturalisme de Van Parijs n'est pas sans affinités avec eux, on le voit à sa remarque sur le partage d'une langue commune et son souci de cohésion sociale.

En résumé, on peut dire que l'opposition « progressiste » au multiculturalisme s'articule, elle aussi, à travers ses différents théoriciens, autour de deux arguments majeurs :

- Loin d'être une philosophie tolérante et ouverte à l'autre, le multiculturalisme est, au contraire, une affirmation de la supériorité

morale et politique de la civilisation occidentale accompagnée de la volonté d'imposer partout son modèle économique. Le multiculturalisme vise à tolérer les autres cultures mais pour les rendre purement folkloriques et soumises à l'ordre individualiste occidental. En cela, il constitue un racisme «ethnocentrique» (Žižek) ou «différentialiste» (Balibar d'après Taguieff), l'expression importe peu.

- Le multiculturalisme permet non seulement de maintenir l'ordre capitaliste existant, mais il détourne, disent Žižek et Balibar, des «vrais» enjeux, c'est-à-dire des questions économiques et des identités de classe sociale, en leur substituant des questions d'identités ethnoculturelles, normalement secondaires. Cette substitution renforce encore le système capitaliste et les inégalités, affirment Van Parijs et Bauman, dans la mesure où, en refusant toute véritable entité collective en dehors des «communautés culturelles», le multiculturalisme mine la possibilité de justifier toute forme de solidarité économique.

Critique de l'antimulticulturalisme «progressiste» — À travers leurs accusations de *racisme différentialiste* ou *ethnocentrique* et de *pseudo-tolérance*, les critiques «progressistes» attaquent les philosophies et politiques multiculturelles au fondement de ce qu'elles prétendent être, à savoir des pensées ouvertes à la diversité ethnoculturelle, des conceptions tolérantes du monde. Pour cette raison, les attaques «progressistes» apparaissent plus violentes que celles de l'antimulticulturalisme «conservateur». Elles n'en sont pas moins elles aussi critiquables.

Lorsqu'ils affirment que le multiculturalisme défend l'individualisme, que celui-ci est lié à une conception occidentale et capitaliste du monde, les penseurs de l'antimulticulturalisme «progressiste» s'ancrent dans un cadre conceptuel marxien. Cet aspect est encore renforcé par leur deuxième grief, soit le fait que le multiculturalisme se concentre sur des enjeux secondaires au détriment du principal: la question économique. Pire, il sert à maintenir l'ordre économique actuel. Autrement dit, selon la critique «progressiste», tout n'est en définitive qu'une question économique. La dimension fondamentale n'est pas l'appartenance à une culture, à des valeurs et à la reconnaissance politique de celles-ci, mais à une classe sociale. Lorsque les classes

sociales auront disparu, c'est-à-dire que la question de «l'infrastructure» sera réglée, alors les questions culturelles, donc de «superstructure», disparaîtront immédiatement. La question du multiculturalisme ne se posera simplement plus. Cette réduction du culturel à l'économique sur laquelle repose, de façon plus ou moins affirmée, la totalité de l'antimulticulturalisme «progressiste» est hautement contestable et a été contestée de différentes façons et depuis longtemps. Bourdieu est sans doute celui qui l'a discutée de la manière la plus intéressante par rapport à l'objet de la présente recherche.

Le sociologue français a montré que si la dimension économique — le *capital économique* dans sa terminologie — est importante, elle ne saurait décrire l'ensemble du monde social. Tout ne se réduit pas à l'économique. Il existe, nous précise-t-il, d'autres dimensions, d'autres types de *capitaux*, dont un, essentiel, est le *capital culturel*. BOURDIEU a élaboré ce concept aujourd'hui très célèbre principalement «comme une hypothèse indispensable pour rendre compte de l'inégalité des performances scolaires des enfants issus des différentes classes sociales [...]» [1979: 3]. Le capital culturel lui permet d'expliquer, notamment dans ses œuvres coécrites avec Passeron, que si les enfants des classes sociales défavorisées réussissent moins bien à l'école, c'est parce qu'ils ne bénéficient pas, dans leur immense majorité, d'un environnement familial valorisant et surtout maîtrisant les codes de la culture légitime, que l'on appelle plus communément la haute culture, mais aussi, et, j'aurai l'occasion d'y revenir plus loin, la langue ou, plus exactement le niveau de langue, légitimée par et à travers les institutions de la «nation», au premier chef l'école. Cette réalité explique, selon nos auteurs, la *reproduction* des élites. Nous sommes en fait dans une sorte de cercle où ceux qui possèdent le capital économique sont ceux qui se trouvent en position d'affirmer quelle est la culture légitime, donc d'être ceux qui possèdent le capital culturel. Ainsi, celui-ci se transmet en héritage à travers le temps et les générations, toujours au profit des mêmes [BOURDIEU & PASSERON 1964; 1970].

A priori, on pourrait croire que, loin de constituer une objection à l'antimulticulturalisme progressiste, l'analyse de Bourdieu le conforte. Le capital culturel est légitimé par le capital économique et donc, *in fine*, il s'y réduit, comme le veulent Balibar et Wallerstein, Žižek et, de manière générale, l'ensemble de la critique marxienne. Or, c'est

exactement l'inverse et c'est en ne le voyant pas que la critique progressiste du multiculturalisme pèche. En luttant contre l'affirmation d'une haute culture, d'une culture ou d'un capital culturel légitime basé sur les valeurs et jugements reproduits dans le temps de ceux qui possèdent le capital économique, les politiques multiculturelles, par la reconnaissance de droits aux minorités, valorisent non seulement la diversité des cultures, des différents capitaux culturels, mais contribuent par cette action même à lutter contre les inégalités de capital économique. Même si déjà ancienne et à ce titre sans doute dépassée aux yeux de certains, l'approche de Bourdieu, plus exactement son concept de capital culturel, non seulement montre les limites importantes des critiques de l'antimulticulturalisme «progressiste», mais elle met en lumière, et de nos jours, certains apports éventuels d'une politique multiculturelle. Le multiculturalisme couplé au concept de capital culturel repose la question de la légitimité de ce qui est enseigné à l'université dans les départements de littérature, de comment sont choisis les auteurs et les thèmes abordés. Ce couplage demande de réfléchir au statut de certains textes dont ceux, précisément mais pas uniquement, qui mettent en récit le multiculturalisme. Il repose la question de ce qui constitue un *corpus* scientifique ou l'appartenance d'un texte ou d'un auteur, notamment un auteur issu de l'immigration, à une littérature nationale européenne. L'occasion me sera donnée de revenir là-dessus tant ce point rejoint la question du multiculturalisme au sein des humanités.

Pour terminer, il faut constater la dimension contradictoire des reproches adressés au multiculturalisme philosophique par les critiques «conservatrice» et «progressiste». D'un côté on l'accuse de rabaisser la culture occidentale, alors que de l'autre, on lui fait grief d'affirmer dans sa tolérance unique la supériorité de celle-ci. Ces contradictions critiques montrent en fait que les philosophies multiculturelles constituent des pensées bien entendu critiquables, imparfaites, mais tout de même plus équilibrées que le portrait qu'en dressent leurs détracteurs. Elles ne peuvent pas s'appliquer à la lettre dans la réalité; ce n'est d'ailleurs pas forcément leur but. En revanche, à travers leurs forces comme leurs faiblesses, elles fournissent des pistes intéressantes pour réfléchir à l'organisation et la gestion de la diversité culturelle inhérente à la mondialisation dans les divers pays occidentaux.

I.1.3 Le multiculturalisme au sein des humanités

J'ai déjà eu l'occasion de mentionner que la philosophie politique n'était pas l'unique discipline réfléchissant sur le multiculturalisme. Les départements de lettres (de littératures et d'Histoire, principalement), de même que ceux de sciences sociales (d'ethnologie et de sociologie, essentiellement) des universités occidentales jouent aussi un rôle important dans les réflexions sur ce thème [FISTETTI 2009: 27-108; ERIKSEN & STJERNFELT 2012: 166-170; FINKIELKRAUT 1987: 73-106]. Ainsi, lorsqu'on souhaite étudier le récit multiculturel, «[...] il est indispensable d'élucider [...] les croisements qui se sont opérés durant les trente dernières années du XX^e siècle entre le débat philosophique et les recherches conduites dans certains champs des sciences sociales, politiques et historiques comme les *subaltern studies*, les *postcolonial studies* et les *cultural studies*» [FISTETTI 2009: 20].

À partir de la fin des années 1960 s'est produite aux États-Unis, selon l'expression de Cusset, une véritable «mutation de la vie intellectuelle» due à l'introduction «par les départements de littérature» de la pensée de philosophes français, aux premiers rangs desquels figurent Deleuze, Lyotard, Foucault et Derrida [CUSSET 2005: 86]. Ces penseurs, et plus particulièrement les deux derniers cités, ont permis l'émergence dans les principales universités nord-américaines de nouveaux champs de recherche, tous fondés sur l'idée que CUSSET résume non sans esprit comme suit:

Qu'on parle le patois derridien ou le dialecte foucauldien, la chose est entendue, peut-être mieux qu'elle ne l'a jamais été en France: il n'y a plus désormais de discours de vérité, mais seulement des *dispositifs* de vérité, transitoires, tactiques, politiques. Sauf qu'au lieu de venir armer une lutte générale contre la domination, ce constat va, aux États-Unis faire le lit des théories minoritaires. [*Ibid.*: 143]

Les plus connues de ces théories minoritaires luttant contre la domination sont sans doute les études de genre (*gender studies*). Ces dernières montrent comment et à quel point le discours du/sur le genre constitue une pure construction sociohistorique, un dispositif de vérité et de pouvoir dont il s'agit d'établir l'archéologie, comme dirait Foucault, pour pouvoir ensuite le déconstruire complètement, selon

les préceptes élaborés par Derrida [BUTLER 1990; CUSSET 2005: 158-167]. Si Cusset parle *des* théories minoritaires, c'est parce que le genre ne fut évidemment pas le seul objet pour lequel on perçut le potentiel des concepts développés par les philosophes français. Dans les années 1980, sous le conservatisme politique reaganien, en fait à cause de et grâce à lui, l'université étasunienne vécut une «explosion» de ces théories sous l'appellation générique de *studies: black, queer, gay & lesbian*, etc. [CUSSET 2005: 143, 151; KEUCHEYAN 2017] Si toutes rencontrèrent plus ou moins directement le multiculturalisme, deux eurent — Cusset et Fistetti s'accordent là-dessus — une véritable importance pour les études littéraires multiculturelles: les *postcolonial studies* et les *subaltern studies*. Il convient d'y ajouter un troisième type de *studies* qui a joué un rôle majeur pour le multiculturalisme dans la littérature: les *cultural studies*. Son analyse doit être toutefois séparée des deux premières, car le contexte culturel dans lequel elles sont nées et le projet qu'elles portent sont différents [FISTETTI 2009: 13-24; CUSSET 2005: 145-158].

a) Le multiculturalisme dans les études postcoloniales et subalternes

Si Derrida et Foucault ont joué un rôle déterminant pour les critiques les plus connus et les plus importants aussi bien des études postcoloniales que des subalternes, force est de noter qu'un troisième auteur francophone, le Martiniquais Frantz Fanon, eut aussi une influence majeure sur ces dernières [TURKI 2020; HADDOUR 2006; BHABHA 2019]. Dans *Peau noire, masques blancs* (1952), aussi bien que dans *Les damnés de la terre* (1961), il combat le colonialisme, les souffrances et violences infligées aux populations colonisées sur leurs «terres», dans leur pays par les puissances occidentales qui les occupent. Son legs est immense pour l'ensemble des recherches postcoloniales, y compris les études littéraires. Pour ces dernières, son apport tient à l'intérêt qu'il porte aux questions d'image de soi, du rôle des cultures mais aussi de la langue [FANON 1971: 24 *sq.*; voir PILLET 2016: 179-180] dans le processus de décolonisation.

Pour l'intellectuel martiniquais, la culture n'est pas une question annexe dans le monde colonisé. Au contraire. Comme Taylor et Honneth, Fanon se place dans la ligne de Hegel et avance l'importance fondamentale de la reconnaissance des cultures. Pour que la décolo-

nisation réussisse, il est nécessaire que les (ex-)colonisés valorisent leur culture «authentique», c'est-à-dire précoloniale (anté-coloniale, dit Fanon), avec ses valeurs et ses croyances propres:

La revendication d'une culture nationale passée ne réhabilite pas seulement, ne fait pas que justifier une culture nationale future. Sur le plan de l'équilibre psycho-affectif elle provoque chez le colonisé une mutation d'une importance fondamentale. [...]. Par une sorte de perversion de la logique, [*le colonialisme*] s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit. [FANON 1968: 145]

La valeur des cultures africaines a donc été niée ou méprisée par les Européens. Logiquement, puisque pour justifier l'injustifiable, à savoir l'occupation coloniale, il fallait un prétexte. Les colonisateurs trouvèrent celui de la supériorité totale: culturelle, morale, scientifique et politique. À partir de là, les (ex-)colonisés ne peuvent se libérer et surtout s'envisager comme libérés qu'en affirmant la valeur de leur culture, en reconnaissant la légitimité de leurs traditions face à celles exogènes imposées par le Colon. Fanon était psychiatre et on le remarque dans ce passage où il souligne que la non-reconnaissance, pire la dénégation de toute légitimité et de toute valeur à la culture des colonisés a eu une influence sur la psychologie collective des peuples colonisés, et sur les individus appartenant à ceux-ci. Le colonialisme a affirmé et même souvent convaincu les colonisés de l'existence de civilisations moralement et culturellement supérieures et de l'infériorité des leurs. Pour se libérer et pouvoir reconnaître leur valeur et celle de leur culture, les colonisés, dit Fanon, doivent (apprendre à) cesser de passer par l'Autre qui les infériorise, de cesser de chercher l'approbation de l'Européen — du Colon — pour savoir qui il est, lui, et quelle est la légitimité de sa culture ou la valeur morale de ses traditions. Le colonisé comme individu et l'État décolonisé en tant qu'entité politique, indique le Martiniquais, doivent affermir leur autonomie en s'affranchissant complètement de l'Europe. Pour se comprendre lui-même, l'ex-colonisé doit se représenter lui-même et arrêter de se représenter à travers l'autre. Les cultures africaines historiques précoloniales doivent s'affirmer et se poser comme aussi valables et aussi légitimes que les cultures européennes pour dire et voir le monde et surtout pour dire et se voir soi-même: «L'Europe a fait ce qu'elle devait faire et somme toute elle l'a bien fait; cessons de l'accuser mais disons-lui fermement

qu'elle ne doit plus continuer à faire tant de bruit. Nous n'avons plus à la craindre, cessons de l'envier.» [Ibid.: 231-232] Il ne s'agit pas de rejeter la légitimité de la culture européenne, mais de ne pas l'envisager comme supérieure à celles des pays colonisés ou de la croire adaptable à eux. La décolonisation passe nécessairement par l'affirmation d'une civilisation africaine distincte de l'occidentale et par la reconnaissance d'une multitude de cultures, de manières d'être-au-monde qui doivent se voir reconnues et acceptées dans leur égalité par tous et partout. Il y a chez Fanon une exigence de diversité et d'égalité des cultures, de diversité et d'égalité des regards sur le monde.

La littérature postcoloniale ainsi que le regard des ex-colonisés sur les littératures européennes doivent être décomplexés, critiques et, comme l'universalisme est un idéal européen illusoire, afro-, arabo- ou asiatico-centrés, c'est-à-dire centrés sur sa propre culture et ses propres traditions, plutôt qu'eurocentrés. «La tentative pour "repenser l'eurocentrisme" est envisagée comme une aspiration fondamentale de la recherche postcoloniale.» [LAZARUS 2011: 126] «Repenser l'eurocentrisme» pour cette dernière signifie, en suivant la voie ouverte par Fanon, arrêter d'être subordonné à l'Autre ou l'Occidental, à la vision que lui-même a de «ses» autres. Et pour parvenir à faire cesser cette subordination, il faut d'abord en comprendre les mécanismes persistants. C'est pourquoi les théoriciens postcoloniaux, historiens ou spécialistes de littérature, s'intéressent beaucoup à la question de et aux enjeux liés à la représentation, de soi mais surtout de l'Autre ou des autres:

«Représentation» est peut-être le terme le plus chargé et le plus controversé au sein des études postcoloniales. «Qui parle?», «De et pour qui?» «Comment, où et à quelles fins?» «De quelle autorité?», «Dans quelles langues?» «Au moyen de quels concepts et catégories?» «Sur la base de quelles hypothèses problématiques et épistémologiques?» [Ibid.: 114]

Lorsque l'on parle de théorie postcoloniale et de représentation en littérature, on pense immédiatement — Lazarus ne manque pas de le souligner — au comparatiste d'origine palestinienne Edward Said et, plus spécifiquement, à *L'orientalisme* (*Orientalism*, 1978), son *opus magnum*. La thèse générale du livre est aujourd'hui extrêmement connue: la manière dont les Européens se représentent l'Orient et les

Orientaux relève davantage d'une construction historique que d'une vérité ou d'une réalité tangible [PILLET 2016: 20-22]. La littérature a joué et continue d'avoir un rôle éminent dans l'image de l'altérité orientale et les textes littéraires constituent un puissant outil pour ancrer celle-ci dans la mémoire et l'imaginaire occidentaux comme la vérité de l'Orient et non une construction de celui-ci. SAID le démontre concrètement en partant, notamment, de l'exemple de Flaubert:

Dans tous ses romans, Flaubert associe l'Orient avec le vagabondage de la fantaisie sexuelle. Emma Bovary et Frédéric Moreau soupirent après ce qu'ils n'ont pas dans leur vie bourgeoise et terne (ou tourmentée), et ce qu'ils désirent consciemment arrive finalement dans leurs rêves éveillés, emballé dans des clichés orientaux: harems, princesses, princes, esclaves, voiles, danseurs, et danseuses, sorbets, onguents, etc. Ce répertoire est familier, non pas tellement parce qu'il nous rappelle le voyage de Flaubert et son obsession à propos de l'Orient, mais parce que, une fois de plus, une association se fait clairement entre l'Orient et la licence sexuelle. [...] Pour le XX^e siècle, on pense à Gide, à Conrad, à Maugham et à des douzaines d'autres. [2005: 218-219]

Illustrant l'usage de la notion foucaldienne de «discours» par Said, cet extrait permet de constater que lorsque Cusset affirme que les penseurs de la *French Theory* font le lit des théories minoritaires, parmi lesquelles les études postcoloniales, il ne se trompe pas. Les descriptions littéraires qui répètent le cliché d'une sexualité voluptueuse bâtissent ensemble un discours qui, dit le critique d'origine palestinienne, va s'imposer comme une vérité objective concernant l'Orient. Le voyageur européen, écrivain ou non, voit maintenant dans cette représentation et dans bien d'autres du même type, non pas une construction culturelle, mais une vérité. Ce que l'individu occidental se persuade comme la réalité de l'Orient est en fait essentiellement constitué des représentations construites par les discours produits sur lui en Europe au fil du temps [PILLET 2016: 21; FISTETTI 2009: 27-28, 30]. L'Oriental, parce qu'il est dominé à tous points de vue par ces représentations que l'Occident a construites sur lui, admet souvent lui aussi qu'elles constituent la vérité de ce qu'il est, de qui il est. Cette conception d'une construction de l'Orient et des Orientaux par les discours tenus sur eux depuis l'Occident est fondamentale pour le récit multiculturel dans la mesure où elle fait prendre conscience que la représentation

et la description de tout «Soi» et de tout «Autre» se fondent sur un discours construit historiquement par couches successives, en «palimpseste» dirait Genette. Les mises en récit du multiculturalisme en France, Allemagne, Royaume-Uni ou Amérique du Nord comportent presque systématiquement des personnages de culture orientale ou des quartiers peuplés par des «minorités» culturelles orientales. Il importe d'être conscient, et c'est tout le mérite de Said de nous y aider, que les représentations qui sont données (des personnages comme de leur culture), quelle que soit l'origine ethnoculturelle des auteurs, sont nourries par ces discours, par l'orientalisme, c'est-à-dire par les représentations construites historiquement par les Occidentaux et prises comme vérité. On aura l'occasion de le constater dans les différentes études de cas. Les textes multiculturels mettent ainsi en récit des individus issus de cultures colonisées, donc un temps infériorisées, et ces cultures elles-mêmes dans des univers et pays dominants, soit des pays occidentaux. Parfois, les récits se placent même au cœur des anciennes métropoles colonisatrices. C'est à travers tout cela que l'on constate à quel point la littérature migrante et le multiculturalisme *dans* la littérature s'inscrivent pleinement au sein de la tradition et l'histoire (littéraires) occidentales, plus précisément de celles des différents pays occidentaux. Et qu'ils participent tous deux, volontairement ou pas, de la construction occidentale des Orientaux qui se bâtit maintenant.

Dans le prolongement des travaux de Said, Gayatri Spivak réfléchit aux questions des populations les plus marginalisées de la planète, et plus particulièrement en Inde [FISTETTI 2009: 28, 53]. Au côté de l'historien Dipesh Chakrabarty, elle est la figure la plus importante de ce qu'on appelle les *subaltern studies*, qu'elle présente ainsi:

Ils *ne peuvent pas ne pas* se poser la question: les subalternes peuvent-ils parler? Nous sommes ici à l'intérieur de la discipline de l'histoire qui est celle de Foucault, en compagnie de personnes qui reconnaissent son influence. Leur projet est de repenser l'historiographie coloniale indienne à partir de la perspective de la chaîne discontinuée des révoltes paysannes pendant l'occupation coloniale. [SPIVAK 2009: 44]

Les *subaltern studies* portent donc sur le droit à la parole et à la *représentation*, dans la narration de l'Histoire et dans la littérature, des perdants, des individus situés au plus bas de l'échelle sociale dans les pays les plus pauvres de la planète. Spivak s'interroge plus particu-

lièrement sur les femmes indiennes de la caste des «intouchables», soit la classe sociale subalterne et infériorisée de la société indienne. Elle se demande — le titre de son ouvrage est des plus explicites — si celles-ci ont la possibilité, tout simplement, de parler. D'un point de vue méthodologique, elle s'inscrit elle aussi clairement dans la lignée de la *French Theory* et notamment, comme le montre le passage cité ci-dessus, dans les chemins ouverts par Foucault. Spivak se réfère en fait plus particulièrement à son concept d'*épistémè*, que REVEL explique comme suit:

Par *épistémè*, Foucault désigne en réalité un ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée: «ce sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours scientifiques qui constituent ce que j'appelle *épistémè* d'une époque.» [2002: 25; cit. de FOUCAULT 1972]

Si ce concept intéresse la critique indienne, c'est parce qu'il est applicable universellement. Autrement dit, *l'ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée* peut s'appliquer à toutes les parties du monde. Il n'est pas exclusif à la France ou, plus largement, à l'Occident. Il peut donc parfaitement s'employer pour caractériser la situation de l'Inde. À un moment historique donné, dans le territoire politico-culturel indien, un ensemble de discours constitue l'*épistémè* donnée de ce temps-là. Cependant, le récit auquel Foucault adosse son concept est, comme le relève Spivak sans en être surprise, strictement ouest-européen. Le philosophe ne connaissait pas et ne s'intéressait pas à «la violence épistémique de l'impérialisme et la division internationale du travail» [SPIVAK 2004: 56]. La critique indienne ne peut donc pas articuler sa réflexion sur la condition subalterne en se reposant uniquement sur l'*épistémè* foucauldienne.

En effet, si «M. Foucault et G. Deleuze ont élaboré les instruments épistémologiques les plus tranchants de décentrement du sujet occidental, [...] ils n'ont pas perçu tous les pièges de la rationalité occidentale» [FISTETTI 2009: 50-51]. Pour élaborer sa réflexion, Spivak va devoir s'appuyer, ajoute justement Fistetti, sur d'autres auteurs, en l'occurrence Derrida et Gramsci. Derrida, dont elle est l'un des traducteurs, est l'un des premiers, affirme-t-elle, à être aussi conscient de l'eurocentrisme dans «la production de la connaissance» par sa domination sur la production «de l'écriture» [SPIVAK 2006: 63]. La pensée

derridienne offre à Spivak «tous les éléments pour démystifier la logique assimilationniste et impérialiste de l'Occident» [FISTETTI 2009: 50, 54]. Cette domination scripturale est telle qu'on peut parler d'hégémonie occidentale sur les discours, les récits, l'Histoire, y compris bien sûr celle des pays et espaces non occidentaux. Hégémonie qu'il s'agit, cela va sans dire dans un cadre derridien, de déconstruire. Cependant, avant de pouvoir procéder à cette déconstruction, il faut être à même de bien la comprendre, c'est-à-dire de savoir comment cette domination s'est construite et imposée comme «La Vérité».

Dans cette intention, Spivak fait logiquement appel au plus célèbre penseur de l'hégémonie, soit Antonio Gramsci [FISTETTI 2009: 28, 38-41], à qui elle emprunte d'ailleurs également les termes «subalterne/subalternité» [LIGUORI 2016; KEUCHEYAN 2017: 326] mais en se les réappropriant et en les redéfinissant [GREEN 2013: 98; FISTETTI 2009: 28-29]. Comme on le sait, le philosophe marxiste voit dans la domination des représentations culturelles de la bourgeoisie auprès de toutes les classes sociales la raison principale de l'échec des révolutions prolétariennes partout dans le monde. Cette domination culturelle bourgeoise est telle que Gramsci préfère recourir au mot d'hégémonie pour l'évoquer. À partir de son constat d'hégémonie représentationnelle, il avance l'idée qu'avant de réussir politiquement, il convient de gagner le combat des représentations et des idées. Il lui apparaît nécessaire, et je lie ici à dessein sa pensée à celle de Foucault, de commencer par dominer le discours. Pour y parvenir, il faut accorder, indique Gramsci, une place importante aux intellectuels dans les régions subalternes, à savoir dans son cas le *Mezzogiorno* et dans celui de Spivak, l'Inde des intouchables.

Gramsci est donc le premier et celui qui a le mieux compris «le rôle de l'intellectuel dans le mouvement culturel et politique des subalternes au sein de l'hégémonie» [SPIVAK 2009: 43]. Un intellectuel indien, donc du monde subalterne, a une responsabilité. Il ne s'agit plus de prendre la parole pour mettre en lumière la manière dont l'Europe a construit des discours partiels et partiaux et imposé universellement une *épistémè* sur l'Orient comme pour Said et les *postcolonial studies*, mais d'aller plus loin en déconstruisant les préjugés et l'eurocentrisme de la conception hégémonique du réel que l'Occident a fait prévaloir sur l'ensemble du monde. La question pour l'intellectuelle indienne, dans

ce contexte, devient de savoir si les «subalternes», ceux qui, comme elle, sont l'Autre de l'Occident, ceux qui n'ont pas et n'ont jamais eu la parole, tout en étant victimes autant de l'impérialisme politique que de l'eurocentrisme intellectuel et représentationnel, peuvent parler; la question est de savoir s'ils ont non pas «simplement» le droit comme avec Fanon mais la capacité de se représenter eux-mêmes de manière non biaisée face à la représentation hégémonique d'eux-mêmes construite et imposée, comme l'a montré Said, par l'Autre, par l'Occident.

Cette interrogation fondamentale dans la réflexion de Spivak débouche, comme on peut s'y attendre, sur une réponse négative. Les subalternes ne peuvent pas parler parce que «l'impérialisme réécrit tout ce qu'il touche [...]» [KEUCHEYAN 2017: 331], que le «*phonocentrisme* de la métaphysique occidentale» corrompt tout récit potentiel [FISTETTI 2009: 54]. Le rôle de l'intellectuel subalterne — un rôle que ne pouvaient comprendre ni Deleuze ni Foucault [*ibid.*: 53] — est dès lors de lutter avec force contre cette hégémonie, de la déconstruire pour que *peut-être un jour* les subalternes puissent parler. De façon corollaire, la comparatiste se pose longuement la question de savoir si les intellectuels indiens, qui demeurent des privilégiés au sein d'une population subalterne, ont le droit de parler *pour* les plus subalternes de tous, à savoir les femmes des castes inférieures, des intouchables. Sa réponse est là encore négative. Spivak ne croit pas que quiconque ait le droit de parler à la place de ces dernières [voir *ibid.*: 54-55].

Cette conception de Spivak, et plus largement des *subaltern studies*, pose des questions fondamentales s'agissant du récit multiculturel, c'est-à-dire un récit s'intégrant tout de même toujours, il faut le rappeler, à un cadre politique et littéraire occidental. Les diverses cultures extra-occidentales représentées dans des romans européens ou nord-américains peuvent-elles l'être par des auteurs d'origine ethnoculturelle occidentale? Et peuvent-elles être représentées *tout court*? Par l'implication nécessaire de plusieurs cultures, d'une opposition, ou du moins d'une différenciation, voire d'une confrontation de ces dernières dans les récits, ces interrogations sont fondamentales. À la seconde question, on doit répondre par la positive: elles peuvent être représentées. Les récits multiculturels s'inscrivent au sein des traditions littéraires et culturelles occidentales. De ce fait, la question de

l'eurocentrisme, du rapport de domination d'une forme de représentation sur une autre ne se pose pas véritablement. On ne cherche pas, ou alors de manière strictement marginale, à représenter des *subalternes* dans leurs aires culturelles d'origine ou selon les codes propres à celles-ci, mais bien leur position de migrants ou d'individus d'origines socioculturelles immigrées à l'intérieur des sociétés occidentales. La division internationale du travail imposant un ordre *impérial* violent à certains pays extra-occidentaux ne se présente pas comme une problématique centrale à l'intérieur des récits multiculturels eux-mêmes, même si elle a une incidence forte sur les migrations et les raisons de la migration. Foucault et Deleuze affirment tous deux, comme le relève encore FISTETTI [2009: 53-54], que si l'on donnait la parole aux individus occidentaux historiquement marginalisés, on pourrait les connaître et les comprendre, car ceux-ci «peuvent parler». Spivak suit les philosophes français sur ce point. Ce n'est pas principalement la condition marginalisée, mais la condition extra-occidentale qui empêche qu'il en aille de même pour les subalternes indiens [*ibid.*: 54]. Les cultures minoritaires et les personnes issues de celles-ci que l'on trouve dans les récits multiculturels se situent, y compris lorsqu'elles le refusent absolument, à l'intérieur du cadre occidental. Les individus migrants représentés dans ces textes s'apparentent davantage aux marginalisés européens dont parlent Foucault et Deleuze qu'aux subalternes des États dont ils sont culturellement originaires.

La question de savoir qui est légitime ou non pour représenter les cultures extra-occidentales, apparaît plus délicate, surtout lorsqu'une personne appartenant à la culture dominante, majoritaire (occidentale) met en récit une ou des cultures minoritaires (extra-occidentales). La présente étude se penchera sur cette question à deux reprises. D'abord, lorsqu'il s'agira d'analyser ce que l'on appelle l'«appropriation culturelle», ensuite, lors d'une étude de cas de la seconde partie, dans laquelle je montrerai qu'on est passé d'une représentation des travailleurs d'origine étrangère réalisée par des auteurs d'origine et de culture strictement européennes à une appropriation de la langue et du récit par des écrivains migrants. Le regard est devenu interne, et n'est plus une stricte projection externe. Le *qui parle* a donc changé, sans forcément que le *pour qui*, soit en l'occurrence pour des lecteurs majoritairement d'origine européenne, n'ait lui connu un quelconque

changement. Néanmoins, il est aussi intéressant, à ce stade, de relever que, lorsqu'une personne met en récit la culture dont elle est issue, elle n'adopte pas forcément un regard ou un traitement plus empathique ou bienveillant à son endroit. L'œuvre de Monica Ali en témoigne. Cette écrivaine britannique d'origine bangladaise, donc subalterne, a représenté de manière parfois critique sa communauté d'origine et sa manière de vivre dans l'East End londonien. La critique a d'ailleurs relevé à plusieurs reprises à propos des auteurs d'origine migrante représentant littérairement «leur» communauté, à quel point ils se retrouvent dans une position difficile. S'ils prennent la parole pour représenter celle-ci de manière positive, ils seront rapidement accusés d'enjoliver la situation. Si, au contraire, ils la représentent négativement, on leur reprochera évidemment d'adopter le point de vue orientaliste des Occidentaux, et *nolens volens* de conforter ceux-ci dans leurs préjugés [PERFECT 2008].

Sept Mers et Treize Rivières, le plus célèbre roman d'Ali, conte l'histoire d'une jeune Bangladaise arrivée en Angleterre pour se marier avec un compatriote et qui finira par s'émanciper en montant son propre commerce dans le domaine de la couture. L'auteure ne se gêne pas pour faire ressortir les dimensions archaïques et parfois violentes de la culture et de la société islamiques bangladaises dans ce «roman post-11 septembre» [PEI-CHEN 2012]. *Sept Mers et Treize Rivières* a été lu jusqu'ici principalement soit comme un voyage de la protagoniste dans l'appropriation à la fois physique et culturelle de son nouveau *homeland* [VLASTA 2016: 180-205], soit, mais l'on reste dans le même type de lecture, comme un roman d'apprentissage multiculturel [PERFECT 2008: 109-120, cité dans VLASTA 2016: 180]. Il me semble qu'une autre lecture est possible, en se concentrant sur deux aspects particulièrement prégnants du regard critique d'Ali sur sa culture subalterne d'origine: le patriarcat et le fondamentalisme. Le patriarcat apparaît dès le début du roman dans le mariage arrangé qui amène Nazneen, l'héroïne du roman, à Londres pour épouser Chanu, un homme qui a, cela ne peut échapper à aucun lecteur et n'a échappé à aucun critique ou presque, le double de son âge. Ensuite, dans le comportement de ce dernier face aux volontés, même légères, d'émancipation de sa femme, comme celle d'apprendre l'anglais. Chanu n'en voit tout simplement pas l'utilité, et cela revient à plusieurs reprises:

— J'aimerais apprendre un peu d'anglais

Chanu gonfla les joues, puis relâcha son souffle avec un *pfff* sonore.

«Ça viendra. Ne t'inquiète pas. De toute façon, pourquoi en aurais-tu besoin ?» [ALI 2004: 34-35] **fr/eng**

et plus loin:

— Razia va apprendre l'anglais à l'université.

— Ah, très bien.

— Je pourrais aller avec elle. [...]

— Pourquoi ?

— Prendre des leçons d'anglais.

— Tu vas bientôt être mère. [*Ibid.*: 71-72] **fr/eng**

À ce propos, Chanu expose ses difficultés lors d'une discussion avec d'autres Bangladais immigrés, mais assimilés et ayant adopté les valeurs occidentales, le Dr. Azad et son épouse:

«Eh bien, je veux parler du choc entre les valeurs occidentales et les nôtres. Je veux parler de la lutte pour s'intégrer et de la nécessité de préserver son identité et son héritage. Je veux parler de ces enfants qui ne savent pas qui ils sont. Je veux parler des sentiments d'aliénation engendrés par une société où domine le racisme. Je veux parler de ce terrible combat pour ne pas perdre la raison tout en essayant d'offrir à sa famille ce qu'il y a de mieux. Je veux parler de...» **fr/eng**

La femme du docteur Azad va lui répondre sèchement:

«Intégration par-ci, aliénation par-là ! Laissez-moi vous dire deux ou trois petites choses simples. Un: nous vivons dans une société occidentale. Deux: nos enfants se conduiront plus ou moins comme des Occidentaux. Trois: ce n'est peut-être pas si mal. Ma fille est libre d'aller et venir. Est-ce que je regrette de ne pas avoir pu en profiter autant qu'elle dans ma jeunesse ? Ah oui, alors !» [*Ibid.*: 105] **fr/eng**

Cependant, Chanu ne se montre pas convaincu. Il ne s'adaptera et ne s'intégrera jamais à la société occidentale. À la fin du roman, contrairement aux autres protagonistes dont Nazneen, il rentre au Bangladesh. Ali montre ainsi, sans indiquer explicitement via son narrateur omniscient sa préférence⁷, les attitudes possibles lorsqu'un individu d'une culture se retrouve à vivre dans une société aux mœurs et valeurs complètement différentes. Chanu repart car il sait qu'il ne pourra jamais vraiment vivre en Occident. Cependant, tous les Bangladais qui ne veulent pas s'adapter ne rentrent pas. D'autres attitudes

existent, comme celle de défendre le fondamentalisme islamique en Europe même. Dans le roman, cette attitude est celle de Karim, un jeune homme de deuxième génération qui apparaît lorsqu'il vient trouver Nazneen afin de solliciter ses talents de couturière. Elle connaîtra une aventure avec lui et découvrira qu'il s'agit d'un islamiste. Prenant la parole dans les *meetings* des *Bengal Tigers*, il affirme:

— [...] Que voulons-nous? Nous voulons défendre les droits et la culture des musulmans Nous voulons protéger l'oummah locale et soutenir l'oummah mondiale. [...]

— Nous sommes contre [...] tous ceux qui s'opposent à nous, acheva Karim. [...] L'étendue des connaissances de Karim la [*Nazneen*] mortifiait. Grâce à lui, elle apprit beaucoup sur ses frères et sœurs musulmans — combien ils étaient, à quel point ils étaient dispersés et persécutés. [*Ibid.*: 223, 225] **fr/eng**

Puis, plus loin dans le roman, suite justement au 11 Septembre, on voit encore que le fondamentalisme ne s'arrête pas à Karim au sein de la communauté bangladaise:

À deux sièges de Chanu, sur la droite, une jeune fille se redressa de toute sa hauteur pour l'apostropher. Les lignes nettes de son hijab soulignaient la finesse de son ossature. «Selon les statistiques des Nations Unies, il s'est produit une autre tragédie de grande ampleur le 11 Septembre. Ce jour-là trente-cinq mille enfants sont morts de faim.» [...] «Combien étaient musulmans?» cria une voix venue des premiers rangs. C'était celle d'une femme et elle émanait de la région des burkas. «Combien, sur ces trente-cinq mille, étaient musulmans?» [...] Karim allait et venait sur l'estrade. [...] «En ce moment même, dans ce pays, il y a des gens remplis de haine pour nous et pour l'islam.» [*Ibid.*: 388-389] **fr/eng**

7 Dans son commentaire du roman et plus précisément des propos susmentionnés de la femme du docteur Azad, Procter note que, bien que ceux-ci soient volontairement polémiques (*controversial*) et conçus pour générer un malaise (*discomfort*), l'auteure du roman, si elle ne les approuve (*condone*) pas ne les condamne (*condemn*) pas non plus. Même s'il ne le précise pas explicitement, il sous-entend que cela a pu participer à la polémique autour du livre [in ENGLISH 2006: 118].

En voulant décrire la «réalité» de l'immigration bangladaise de Londres, et plus spécifiquement du quartier de Brick Lane, Ali ne cherche pas, contrairement à ce que nombre de critiques ont avancé [voir PERFECT 2008: 110], à donner une image négative de sa communauté d'origine, mais pas non plus, note Perfect, à cacher les aspects plus sombres qui la traversent, et qui sont à bien des égards plus inquiétants pour les lecteurs d'origine ethnoculturelle européenne. Malgré la modération du propos, les réactions de la communauté bangladaise furent nombreuses et très hostiles. C'est lors du tournage de l'adaptation cinématographique de l'œuvre que les manifestations furent les plus violentes. Ali fut accusée de «mensonges», de présenter une image tronquée des Bangladais comme «non éduqués». On menaça de brûler le livre publiquement [CACCIOTTOLO 2006; ALI 2007; VLASTA 2016: 180-181; PERFECT 2014: 121, 129]. La représentation de ou des altérité(s) culturelle(s) subalterne(s) en Occident apparaît effectivement, indépendamment de l'origine ethnoculturelle de l'auteur, une affaire délicate.

Dans *Les lieux de la culture* (*The Location of Culture*, 1994), Homi Bhabha affirme de manière aujourd'hui célèbre qu'il ne saurait exister de culture, de personne, de nation pure ou d'espace pur, c'est-à-dire non marqué par une forme d'*hybridité*. Les individus sont en permanence en contact avec d'autres individus, les cultures se retrouvent toujours en relation avec d'autres cultures. Ces contacts et croisements changent l'identité des hommes et des cultures: celle-ci ne peut être qu'hybride [BHABHA 2019, voir PILLET 2016: 172-173]. À ce premier concept, il en ajoute un second, celui d'*interstice*. Ce dernier est au moins aussi important, voire davantage, pour l'étude du récit multiculturel. L'interstice permet d'expliquer «ce qui se passe *entre* [l]es deux positions» [RÉMY 2011] qui sont celle de *colon* et celle de *colonisé*, ou si l'on préfère celle de la culture centrale du pays où l'on vit (à travers les individus la représentant) et celle du pays d'origine (celui dans lequel vivent ou avaient vécu les parents et grands-parents). L'interstice décrit ainsi parfaitement la situation dans laquelle se retrouvent les individus migrants, plus particulièrement ceux issus de pays anciennement colonisés par les empires britannique et français. Si l'hybridité et l'interstice sont inhérents à toutes les cultures, celles du *Premier*

monde comme celles du *Tiers-monde*, c'est afin de comprendre la réalité postcoloniale vécue par les individus migrants ou d'origine migrante dans le *Premier monde* que ces concepts se montrent indispensables. Examinons cela concrètement par l'analyse d'un extrait de *Black Album*.

Le destin de Shahid Hasan ne se comprend pas sans le concept d'hybridité. Sa confrontation entre ses différentes identités, c'est-à-dire entre les différentes cultures qui forment son identité personnelle, constitue en effet un aspect central de l'intrigue. D'un côté, Shahid est, rappelons-le, d'origine pakistanaise, impliquant un certain rigorisme religieux, mais il vit dans la très occidentale et libérale métropole occidentale de Londres. Voici un passage dans lequel KUREISHI montre précisément ce conflit:

Il traversa un marché bruyant où l'on vendait des valises, des montres et des cassettes; des camelots vantaient en hurlant des machines pour faire passer le fil dans le chas d'une aiguille, des gadgets pour presser les oranges et des fanfreluches pour les rideaux garnis de ruches. La transition était brutale; il avait du mal à réconcilier ce qui se passait à l'intérieur de la mosquée avec la diversité bouillonnante de la ville.

Ses amis racontaient des histoires, sous forme de paraboles religieuses, sur l'origine de chaque chose, sur la façon dont Dieu voulait qu'ils vivent [...]. Le problème, c'était que tant qu'il était avec ses amis, leurs histoires le séduisaient. Mais dès qu'il les quittait, comme quand on sort du cinéma, il trouvait le monde plus subtil et inexplicable. Il savait aussi que c'étaient les hommes et les femmes qui inventaient les histoires; [...]. [1996: 184-185] **fr/eng**

À travers l'opposition entre la mosquée et la rue ainsi qu'entre les histoires religieuses des amis et le rationalisme occidental qu'illustre ici Kureishi, ce passage éclaire la réalité de l'hybridité culturelle des individus pris entre leurs attaches culturelles d'origine, leurs amitiés et les valeurs de la société occidentale. Il révèle l'interstice dans lequel se trouve plongé l'immigré et qui forge son identité individuelle. Si l'hybridité apporte une richesse, elle est aussi une source de conflits identitaires chez l'individu. Être dans l'interstice ne crée pas une situation confortable. À l'hybridité vécue individuellement par Shahid répond celle de la ville elle-même, de l'urbanisme. Juste à l'extérieur de la mosquée, on trouve le matérialisme pur exprimé par la vente d'objets bas de gamme. La *transition brutale* constitue la marque de cette

hybridité individuelle/spirituelle et collective/urbanistique créée par le multiculturalisme. Ce dernier permet, comme on le voit à travers cet extrait, la construction de récits tout à fait singuliers et nouveaux dans l'histoire littéraire autour de la question des conflits identitaires personnels. Les récits multiculturels illustrent à quel point l'individu migrant ou d'origine migrante des métropoles occidentales se trouve toujours culturellement, dans cet interstice dont parle Bhabha. L'«étrangeté» permanente que ressentent les individus comme Shahid — jamais vraiment pakistanais, jamais totalement anglais — «révèle l'interstitiel» [BHABHA 2019: 392] propre à la situation multiculturelle. Le concept d'interstice permet de comprendre et de décrire l'«identité» contemporaine des individus dans les métropoles occidentales, identité que le multiculturalisme dans la littérature met esthétiquement et sociologiquement en lumière.

Dans un autre registre, la croyance et l'espérance d'une société la plus homogène possible motivent certains personnages de *Le Bouc* dans leurs actions. Il s'agit ici pour les hommes d'éviter à tout prix l'hybridité à l'intérieur de la société d'accueil, et une forme de corruption de cette dernière. Dans la pièce de Fassbinder, on prête aux étrangers, en l'espèce au *Gastarbeiter* grec, une sexualité plus débridée. Celle-ci inspire fascination et surtout répulsion. Cette question de la sexualité, plus précisément du lien entre exotique et érotique a d'ailleurs été présentée comme la «question clé» de la pièce [CHIELLINO 1995: 229-237]. Ce court extrait d'une scène du début de la pièce dans laquelle une fille évoque sa rencontre avec Jorgos, l'immigré grec, et la réaction de l'un des jeunes Allemands, montre bien que, si elle n'est peut-être pas la *question clé*, elle a bel et bien une grande importance:

GUNDA

Moi je rentrais juste à la maison, le Grec arrive à ma rencontre. Je salue, parce que j'ai de l'éducation. Il m'attrape et me flanque dans l'herbe, et n'arrête pas de répéter foutre foutre. Jusqu'à ce que je sois prise d'une angoisse à mourir. Alors je me suis enfuie en courant.

FRANZ

Ça va être le déchaînement, maintenant, avec les mœurs étrangères.
[FASSBINDER 2011: 16] **fr/all**

L'arrivée d'un étranger, un immigré, dans une banlieue tranquille et ennuyeuse de Munich est vue comme un danger. Il arrive avec ses mœurs «non adaptées». La méconnaissance de l'étranger, les préjugés construits suscitent la peur de toute forme d'hybridité, envisagée comme corruptrice. L'hybridité culturelle mise en récit ici montre d'abord, comme le roman de Kureishi, le lien toujours présent de celle-ci avec l'identité, ou plus exactement avec *les identités* personnelles et collectives ou nationales ainsi qu'avec les représentations de ces dernières. Dans *Black Album*, Shahid ne sait plus à quelle «communauté» il doit s'identifier dans la mesure où il appartient à deux communautés aux valeurs contradictoires. Son identité est hybride par sa situation personnelle, mais il n'y a pas chez Shahid la peur d'une hybridation de la société britannique. Dans *Le Bouc*, la situation est différente puisqu'ici on est face à la peur d'une hybridation de la société allemande, c'est-à-dire la peur d'un changement d'identité de cette dernière provoquée par des individus extérieurs à la «communauté», par la cohabitation forcée avec l'«autre», l'«immigré». La peur identitaire est à la fois personnelle — l'Allemand d'origine craint d'être déclassé par un «étranger» ou de ne plus se reconnaître dans la société allemande — et collective, dans la mesure où l'hybridité et la diversité culturelle induites par le multiculturalisme changent la société allemande envisagée ou représentée comme homogène. On a peur de se retrouver soi-même étranger. On ne veut pas d'immigrés, de migrants. On ne veut pas d'individus se retrouvant dans cette position interstitielle, dans laquelle on a d'ailleurs soi-même peur de tomber.

L'apport conceptuel des études postcoloniales et subalternes, notamment par leur insistance sur l'importance des concepts d'identité, de représentation et d'altérité, d'hybridité et d'interstice est indéniable. Je crois d'ailleurs avoir démontré leur utilité pour l'analyse des récits multiculturels. Cependant, les études postcoloniales et subalternes ne furent pas, elles non plus, à l'abri de la critique.

b) Une critique des études postcoloniales et subalternes

Différentes critiques furent adressées aux études postcoloniales et subalternes. Parmi ces dernières, on retrouve notamment l'accusation de relativisme culturel. Cette objection est toutefois assez générale et concerne également les *cultural studies*. Elle sera examinée dans la

présente recherche à cette occasion. Un second reproche, plus délimité peut-être, consiste à mettre en lumière la contradiction des études postcoloniales et subalternes entre leur objectif central, à savoir une sortie de l'eurocentrisme, et leur recours systématique pour le réaliser à des méthodes et réflexions développées par des penseurs et philosophes exclusivement occidentaux ainsi que de le faire, cerise sur le gâteau, à partir de chaires universitaires occidentales. Pour nombre de chercheurs et critiques, cette manière de procéder n'est pas recevable intellectuellement car elle met en contradiction les fins et les moyens. Une des critiques les plus intéressantes et étoffées à ce propos est celle de Magdi Youssef.

Dans *The Myth of European Literature* (1998), le critique égyptien montre concrètement comment Said, loin de s'opposer à l'eurocentrisme, en est au contraire dans toute son œuvre l'un des plus illustres représentants. Si la critique saidienne de l'orientalisme ne manque pas de pertinence sur le fond, elle est problématique sur la forme car elle ne parvient jamais, dit-il, à se sortir de codes et de schèmes occidentaux, en l'occurrence ceux élaborés par Auerbach et Vico [YOUSSEF 2003: 90]. J'y ajouterais personnellement Foucault. Ainsi, nous dit Youssef, jamais l'auteur de *L'orientalisme* ne remet en cause ses présupposés eurocentriques. Formé aux États-Unis et y ayant ensuite effectué toute sa carrière, il avalise «la fausseté épistémologique de l'argumentation qui justifie l'existence d'une chose appelée "littérature européenne"» [*ibid.*, voir WESTPHAL 2016: 82-83, 88] et bien sûr aussi les outils conceptuels pour analyser toutes les littératures, européenne et non européenne. Autrement dit, si Said se montre opposé à l'eurocentrisme dans les textes, il demeure, par ses références autant que par ses méthodes, un universitaire profondément eurocentrique, incapable de penser en dehors, de «dépasser» les cadres établis en Occident [YOUSSEF 2003: 89]. Son œuvre repose intégralement sur cette contradiction entre la méthode et le propos. Cette critique peut être élargie et adressée à l'ensemble des études postcoloniales et subalternes. Spivak et Bhabha se réfèrent, on l'a vu, à Derrida, à Gramsci et à Foucault. Leur épistémè, pour reprendre le vocabulaire de ce dernier, est intégralement occidentale. Cette évidente contradiction ou incohérence, qui n'a évidemment pas manqué d'être soulignée [Schmeling dans BESSIÈRE & ANDRÉ 2002: 407; TAGUIEFF *et al.* 2019], peut servir d'appui à la remise en cause d'une

bonne partie de leurs recherches en littérature, mais aussi en Histoire et en sociologie politique [YOUSSEF 2003]. Face à cette tendance dominante et ses limites, Youssef appelle les critiques non occidentaux, notamment pour la littérature, à «reconquérir une conscience et une possible (re)vitalisation de leurs culture et société spécifiques» en remettant en cause les études et analyses qui suivent le cadre et les codes épistémologiques de l'eurocentrisme, tout en prétendant par ailleurs le combattre farouchement [*ibid.*: 92].

Bien qu'intéressante, cette critique n'est pas pertinente pour la question spécifique du multiculturalisme littéraire. En effet, les romans et pièces le mettant en récit s'insèrent dans un cadre européen. Lorsque les œuvres littéraires sont produites par des auteurs d'origine ethnoculturelle extra-occidentale, à l'image des romans de Kureishi, Özdamar, Monica Ali ou Azouz Begag, ce qui importe ce sont bien les questions de représentation, d'hybridité de prise de parole si ce n'est subalternes, du moins minoritaires, et de décentrement, et non la recherche (souvent bien vaine) d'une manière de sortir de l'eurocentrisme méthodologique. De plus, les lecteurs réels potentiels de leurs œuvres, et davantage encore ceux à qui les auteurs s'adressent, demeurent majoritairement des individus de culture et d'origine occidentales. Pour toutes ces raisons, les outils conceptuels des études postcoloniales et subalternes demeurent importants pour comprendre les récits multiculturels. On peut même affirmer que cette compréhension ne peut pleinement se réaliser sans leur apport. Je l'ai d'ailleurs déjà d'une certaine manière démontré plus haut avec l'analyse d'un extrait de Kureishi et d'un autre de Fassbinder. Et cela se verra de manière approfondie dans la seconde partie lorsqu'il s'agira d'analyser l'altérité dans les récits multiculturels.

c) Le multiculturalisme et les *cultural studies*

À la différence des *postcolonial* et des *subaltern studies*, les *cultural studies* ne s'inscrivent pas dans les *mutations de la vie intellectuelle* «contestataires» étasuniennes inspirées par la lecture des philosophes postmodernes français. Elles sont d'origine britannique, plus précisément de l'Université de Birmingham, et ont fait leur entrée dans le champ intellectuel dès 1964, même si c'est dans les années 1970 qu'elles rencontrèrent le succès [CONNEL & HILTON 2015: 287-311; MATTELART &

NEVEU 2018: 27-48; FISTETTI 2009: 76-77]. Si elles partagent avec les mouvements nord-américains la volonté de redéfinir la «culture» et les valeurs attachées à cette dernière sur la base des transformations sociopolitiques et démographiques dues à la décolonisation et à l'immigration, les *cultural studies* possèdent une dimension plurielle et partent de regards multiples. Pour adapter le multiple et le divers «chez soi», il faut comprendre comment ce «chez soi» (le Royaume-Uni) est vu de manière multiple et diverse:

L'approche critique des *cultural studies* vise en effet à questionner la suprématie des valeurs de l'*englishness* au regard de la fragmentation multiculturelle de l'Angleterre postcoloniale et postimpériale. [...] Cette sensibilité aux problèmes inhérents à la coexistence de cultures et de races différentes constitue un trait spécifique des *cultural studies*. [FISTETTI 2009: 77-78]

Le mot qui paraît essentiel dans cette citation est celui de «fragmentation». La société britannique d'après-guerre, sur le sol métropolitain, n'est plus du tout culturellement homogène. Les *cultural studies* se fixent pour objectif de repenser l'Angleterre, ce qui la fonde et la définit, son *englishness*, à partir de cette prémisse de «non-homogénéité», c'est-à-dire le fait qu'il s'agit d'une société fragmentée, multiculturelle. Cette fragmentation de la société a logiquement entraîné une fragmentation de la manière de mettre celle-ci en récit et par là a (re)posé la question de l'identité de la littérature britannique contemporaine. Dans la mesure où les *cultural studies* furent les premières à s'être intéressées à la culture des gens issus de l'immigration, aux rapports de ces individus avec les produits culturels, donc aussi avec les livres et la littérature, leur apport historique est central bien au-delà du Royaume-Uni. Le rapport à la littérature des *cultural studies* est important, plus que certains ont coutume de le penser, ne serait-ce que du fait qu'elles sont issues, comme le note Colin Sparks, de la «crise» des études littéraires britanniques dans les années 1950:

Les origines des *cultural studies* se trouvent dans deux livres publiés dans les années 1950: *La culture du pauvre (The Uses of Literacy)* de Richard Hoggart et *Culture and Society* de Raymond Williams. Ces deux écrivains sont issus des études littéraires et les deux livres en fournissent une preuve considérable.[...] La crise de la critique littéraire ne venait pas, comme on le suppose parfois, du fait qu'elle portait une attention ex-

clusive aux «grands écrivains» et aux «grandes œuvres d'art» et que cela ne fournissait aucune base pour étudier la «culture populaire». [...] Les véritables origines de la crise étaient assez strictement politiques. La tradition dominante était ouvertement, éhontément et profondément antidémocratique; les *cultural studies* furent, dès l'origine, des défenseurs de la démocratie. [STOREY 1996: 14-15]

Par le fait qu'elles émergent des études littéraires elles-mêmes et qu'elles s'intéressent à la culture populaire, les *cultural studies* ont naturellement joué un rôle central dans les recherches sur le multiculturalisme de la littérature autant que sur celui du multiculturalisme dans la littérature tel qu'entendu dans la présente recherche. Elles ont donné à ce dernier une première légitimité académique, avant les trop «conservateurs» départements de littérature. En mettant en lumière, en s'intéressant à et surtout en démontrant l'importance de la «paralittérature», d'œuvres jugées marginales ou de littérature «mineure» au sein des sociétés occidentales contemporaines, les *cultural studies* ont brisé le magistère aristocratique régnant dans les études littéraires.

Malgré ces origines clairement littéraires, il n'existe pas à proprement parler, chacun l'admet, de «critique littéraire» au sein des *cultural studies*. On y trouve en revanche un usage important de la littérature, mais au même titre que toute autre œuvre d'art et plus encore que tout «produit culturel» comme les séries télévisées. Par ce simple constat, on observe une remise en cause des hiérarchies culturelles et artistiques ainsi qu'une éviction de l'esthétique. Cet abandon de hiérarchie a contribué, comme l'a noté John Fiske, à la séparation des *cultural studies* des études littéraires, tout comme d'ailleurs leur redéfinition du terme culture :

Le terme *culture*, tel qu'employé dans l'expression «cultural studies», n'a de portée ni esthétique ni humaniste, mais politique. La culture n'est pas conçue comme un idéal esthétique formel et de beauté à trouver dans le grand art, ou en des termes plus humanistes, comme la voix de l'«esprit humain» qui transcende les frontières du temps et de la nation pour parler à un hypothétique homme universel [...]. La culture est [...] un mode de vie dans une société industrielle qui englobe toutes les significations de l'expérience sociale. [STOREY 1996: 115]

Cette redéfinition de la culture illustre bien l'importance des *cultural studies* pour le multiculturalisme littéraire, au-delà évidemment de leur importance historique susmentionnée. Cette nouvelle

conception de la «culture» a en effet obligé, notamment l'ensemble des études littéraires et le plus souvent malgré elles, à remettre en question le rôle et l'identité de la littérature contemporaine et de ses usages dans des pays devenus multiculturels. La fragmentation sociale entraîne une fragmentation des études littéraires, de leur rôle et de leurs objets. La crise de ces dernières et la fragmentation sociale vont en fait de pair. Les *cultural studies* ont mis en lumière la nécessité de s'intéresser davantage aux «usages de la littérature» ou à sa fonction illustrative de questions sociopolitiques qu'à la stricte analyse esthétique des textes comme œuvres d'art. L'étude du multiculturalisme en littérature trouve ainsi sa place autant au sein des études littéraires que des *cultural studies*, et parfois de manière entremêlée. Dans un article consacré à l'arrivée et à l'intégration culturelle des immigrants dans les sociétés européennes, BOERSMA & SCHINKEL [2018] étudient la manière dont celles-ci sont mises en récit dans des œuvres littéraires comme *Sourires de Loup* ou *Americanah* (2013) d'Adichie et traitées dans les rapports statistiques. Usant notamment d'outils développés en narratologie, ils démontrent de «frappantes analogies» entre les deux types de textes aux objectifs pourtant fort différents.

Malgré son intérêt intellectuel et son apport théorique, le *mélange des genres* entre études littéraires et *cultural studies* n'a jamais été, loin s'en faut, du goût de tout le monde. Il constitue même pour nombre de critiques littéraires une attaque contre la spécificité de l'art et de la littérature conduisant à un absolu relativisme esthétique et culturel. Des recherches comparant un art noble et des rapports statistiques comme celle susmentionnée ne sont pas de nature à calmer leurs griefs. Il faut donc examiner maintenant plus précisément les arguments de ces opposants au multiculturalisme dans les humanités et les *cultural studies*.

d) Contre les *cultural studies* et le multiculturalisme dans les *Humanités*: Harold Bloom et Stanley Fish

Les principaux contempteurs des *cultural studies* se retrouvent majoritairement parmi les universitaires que l'on peut qualifier, en rappelant les limites de toute étiquette, de «conservateurs», à savoir les défenseurs de la haute culture et de la grande tradition littéraire occidentales. Ces derniers se montrent également critiques à l'endroit des études post-

coloniales et subalternes, non comme Youssef pour leur eurocentrisme méthodologique évidemment, mais pour leur relativisme esthétique supposé. Le plus important et le plus intéressant de ces théoriciens est le professeur de Yale Harold Bloom.

Le principal danger des *cultural studies* selon lui est ce que l'on peut appeler leur aplatissement esthétique ou, pour le dire autrement, leur relativisme absolu qui cache mal le vide et l'absence de tout intérêt des textes qu'elles mettent en valeur. Bloom s'en est pris aux *cultural studies*, et de manière plus large également aux études postcoloniales et subalternes, dans son ouvrage *The Western Canon* (1994) mais aussi, de façon plus nette encore, dans son introduction à une anthologie de poésie contemporaine. Les critiques de Bloom portent sur deux aspects des *cultural studies*: 1) leur absence ou leur refus de toute hiérarchie esthétique ainsi que 2) une vision idéologico-politique de la littérature. Un concept y apparaît central, celui de *ressentiment* qu'il emprunte à Nietzsche. Dans *La généalogie de la morale* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887), le philosophe utilise le mot français «ressentiment» pour «représente[r] l'attitude négative vis-à-vis de l'énergie créatrice des êtres puissants et libres» [SALAZAR MORALES 2013]. Bloom le reprend pour parler précisément de *l'attitude négative*, pour ne pas dire haineuse, face à la littérature occidentale qu'éprouvent selon lui les critiques littéraires défendant un point de vue multiculturel ou féministe. Il les regroupe sous l'expression hautement péjorative d'«École du ressentiment», qu'il a définie comme suit dans une entrevue au magazine *The Atlantic*: «L'École du ressentiment — les prétendus multiculturalistes et féministes qui nous disent que nous devons valoriser une œuvre littéraire en fonction de l'origine ethnique ou du genre de son auteur.» [ROTHENBERG GRITZ 2003] Précisant sa pensée dans son introduction de l'anthologie de poésie, BLOOM évoque la «culpabilité culturelle» des universitaires de l'École du ressentiment à l'endroit de la haute culture:

[...] les multiculturalistes, les hordes de suiveurs atteints par les maladies françaises, les simili-féministes, les apparatchiks, les obsédés du pouvoir-et-du-genre, les animateurs du nouvel historicisme (*New Historicism*) et du vieux matérialisme — tous se tiennent en dessous de nous. Ils déferleront et nous pourrions être battus; nos universités sont déjà des farces, et nos journalistes parodient nos professeurs de

«cultural studies». Pour encore un certain temps, nous tenons les sommets, le domaine de l'esthétique. [...]

mais cela ne durera pas, car les multiculturalistes gagnent et:

[...] les critères en vigueur maintenant, ceux qui comptent le plus sont la race, le genre, l'orientation sexuelle, l'origine ethnique et l'objectif politique de l'aspirant poète. [...] Comment tout ceci a-t-il pu arriver ? Les trente dernières années de déclin intellectuel fournissent la réponse: la culpabilité culturelle. [1998: 15-16]

Les reproches émis concernent ainsi le multiculturalisme basé sur l'origine des *aspirants poètes*, sur l'établissement d'un «canon multiculturel» fondé sur cette dernière, et non sur le multiculturalisme dans les textes. La critique porte sur le fait que les textes enseignés et analysés seraient sélectionnés non en fonction de critères établissant la valeur esthétique des œuvres littéraires en général, mais de la biographie et du parcours migratoire des auteurs choisis. Ces reproches s'adressent peu à la présente recherche puisque, au contraire, elle partage le rejet de tout biographisme du critique étasunien, et, qu'en s'intéressant précisément au récit multiculturel, elle place, comme lui, au centre la valeur esthétique des textes. J'analyserai cela en détail au chapitre suivant. Malgré tout, il est important de répondre aux arguments de Bloom.

Tout au long de son article, et sans avoir à le formuler explicitement pour qu'on le comprenne, Bloom se montre persuadé que ses critères pour juger la valeur des œuvres sont purement esthétiques et ne sont pas l'objet de biais quelconques. Il se présente d'ailleurs lui-même comme un esthète et ne doute à aucun moment de son jugement. La valeur «esthétique et cognitive» va de soi, l'art est «nécessairement difficile» et l'«élite n'a rien à voir avec la classe sociale, le genre, la préférence sexuelle, la souche ethnique, la race ou la secte» [*ibid.*: 19]. Face aux représentants des *cultural studies* et de l'École du ressentiment aux visées politiques et sociales, BLOOM oppose le jugement esthétique désintéressé et universel d'inspiration kantienne: «Les plus grands ennemis des normes esthétiques et cognitives sont les prétendus défenseurs qui débâtèrent sur les valeurs morales et politiques en littérature.» [1994: 40]⁸ On peut ainsi adresser à Bloom exactement le même reproche que celui que Bourdieu adressait à Kant, à savoir d'être, comme l'a parfaitement synthétisé MAGNIN, «un théoricien du goût

qui ne fait que subir les catégories sociales propres à une classe [...]. Le désintéressement n'est alors que le nom que se donne l'intérêt social de ceux qui peuvent se dire indifférents aux contraintes matérielles parce qu'ils disposent des moyens de les surpasser.» [2018: 302] Bloom est le défenseur d'une esthétique revendiquant son eurocentrisme et, ce qui est plus rare, son élitisme. Les *cultural studies* peuvent ainsi facilement lui renvoyer la fausse prétention universaliste de l'eurocentrisme esthétique. Le problème de la conception bloomienne réside aussi dans sa dimension figée de l'art littéraire, qui n'aide pas à comprendre l'évolution de la littérature et les innovations esthétiques puisqu'elle les rejette d'emblée au nom d'une tradition immuable, pure et supérieure. En comparant différentes histoires nationales de la littérature, le premier chapitre de la deuxième partie observera, contre Bloom, l'influence et l'importance des contextes sociaux et politiques propres aux différents pays et sociétés dans la manière de raconter l'histoire littéraire et de valoriser, y compris esthétiquement, certains textes et certains auteurs. Ce faisant, il démontrera que l'esthétique littéraire et la conception de la littérature changent. *Contexts and sociopolitical features matter*, pourrait-on dire en une formule.

Logiquement Bloom refuse aussi de voir l'apport de certains outils d'analyse développés par les *cultural studies* ou les études post-coloniales et subalternes [voir WESTPHAL 2016: 71], non seulement pour analyser le récit multiculturel, mais aussi pour penser les textes du *canon occidental* qu'il défend et affectionne tant. Pire, il méprise ces lectures et analyses de textes:

Il était inévitable que l'École du ressentiment fasse des ravages dans la lecture, la mise en scène et l'interprétation de Shakespeare, dont la grandeur constitue l'ultime démonstration de l'autonomie de l'esthétique. Les poéticiens culturels, les prétendues féministes, les

8 WESTPHAL met l'accent sur la haine de Bloom envers l'École du ressentiment (il mentionne aussi l'origine nietzschéenne du concept) et sur sa certitude absolue en son bon goût d'esthète. Il souligne que cette conception de la littérature n'accorde de grandeur qu'à des *Dead White European Males* (DWEMs). Et encore ! Il a bien des difficultés à dire ce qui «mérite d'être lu» au-delà de la Bible et Shakespeare [2016: 68-71].

sous-marxistes et autres aspirants Parisiens nous ont donné un Shakespeare français qui n'a jamais écrit une ligne mais qui à la place est resté assis dans une taverne, pendant que toutes les «énergies sociales» de l'Europe prémoderne pénétraient dans sa plume et créaient Hamlet, Falstaff, Iago et Cléopâtre avec le peu d'aide de ce simple entonnoir, l'Homme de Stratford. [1998: 21]

Ce passage est symptomatique du refus de Bloom de tout regard différent, de toute approche alternative de l'art littéraire. Cependant, en maintenant par idéologie sa croyance d'une ou du moins d'un nombre limité d'interprétations des œuvres, le critique étasunien, loin de défendre la grandeur de la littérature ferme la porte à une compréhension plus large des œuvres d'art et de l'usage de la littérature, à un éclairage nouveau sur le canon occidental. Il voit, à tort, dans la polysémie interprétative un relativisme niveleur. En effet, nombre d'articles démontrent l'apport réel des *cultural studies* sur la compréhension et l'usage des auteurs du canon occidental dans le monde contemporain. Ainsi, lorsque Douglas LANIER [2006: 228-248] examine les usages de Shakespeare dans les différents médias et leur évolution ou lorsqu'on s'intéresse à la place du Barde dans la culture populaire contemporaine comme les comédies musicales ou la culture digitale [SHAUGHNESSY 2008], on aide à la compréhension de son œuvre. Nier ces lectures, ces apports à l'intelligence et à la compréhension des textes par le simple mépris comme le fait Bloom ne revient qu'à autoconfirmer ses propres préjugés. Les *cultural studies* et les approches multiculturelles ont une véritable légitimité pour l'analyse des textes classiques ainsi que pour la compréhension de la littérature contemporaine.

Peu avant Bloom, une autre figure importante de la critique littéraire étasunienne, Stanley Fish, avait offert une critique du multiculturalisme et de son usage, notamment à l'université. Intitulé *Boutique Multiculturalism, or Why Liberals are Incapable of Thinking about Hate Speech* (1997), son article commence par distinguer deux sortes de multiculturalisme. Il y a d'un côté le *multiculturalisme de salon* (je choisis de rendre ainsi le «boutique» anglais) et de l'autre le *multiculturalisme fort*. FISH critique principalement les gens qui se veulent les grands défenseurs du multiculturalisme, mais qui défendent en réalité non pas le *vrai* multiculturalisme, mais une version modérée, édulcorée de celui-ci:

Les multiculturalistes de salon admirent ou apprécient ou prennent plaisir ou sympathisent avec ou (du moins) «reconnaissent la légitimité» des traditions des cultures autres que la leur, mais n'iront jamais jusqu'à approuver les autres cultures au moment où une valeur en leur sein génère un acte qui offense les règles établies ou adoptées de la décence. [...] Un multiculturaliste de salon peut honorer les principes d'une religion autre que la sienne, mais il n'ira pas jusqu'à l'accepter si les fidèles de cette religion pratiquent la polygamie. [1997: 378]

À la différence du multiculturaliste de salon, le multiculturaliste fort ne s'en tient donc pas à une conception de principe, «superficielle et consumériste» [MAY 2016: 129] (restaurants, boutiques de décoration, etc.) de la diversité ethnoculturelle des États occidentaux. Il ne pratique pas la *cherry picking* avec les cultures extra-occidentales, mais les accepte dans tous leurs aspects et composantes sans exception aucune, y compris ceux qui heurtent normalement le plus un Occidental. Fish résume cela en affirmant que le second, à la différence du premier, préfère la tolérance à la rationalité [*ibid.*: 382]. Il développe ensuite l'idée qu'aucune des deux positions n'est soutenable de façon cohérente autant intellectuellement que dans le comportement quotidien, et que le multiculturalisme doit être vu et traité comme un «simple fait démographique», appelé toutefois à gagner en importance dans le monde des affaires — «En bref, pour le *business*, le monde c'est le multiculturalisme ou la mort» [*ibid.*: 386] — et à l'université. Ce sont ainsi, selon lui, la pression démographique et ses enjeux socioéconomiques qui ont «créé» le multiculturalisme, qui le produisent encore et qui nous conduisent à devoir aujourd'hui (re)penser la *diversité* et, avec elle, le respect mutuel *et* les discours de haine. À ce propos, Fish pose une question insoluble, à savoir comment parler de diversité et de respect mutuel entre les cultures lorsque «c'est une pratique dans certaines [...] [*d'entre elles*] de diffamer les membres des autres cultures» [*ibid.*: 389]. Les réponses à cette question offertes par une politiste comme Gutmann et un philosophe comme Habermas, qui affirment que ces pratiques sont indéfendables et que ceux qui les préfèrent devraient simplement être exclus du débat public, ne le satisfont pas. Il réplique que c'est précisément dans leur irrationalité ou, plus exactement, dans la propre négation de leur irrationalité que se complaisent les individus défendant un tel point de vue. Ces

penseurs tendent non à voir le monde tel qu'il est mais à considérer «le monde-comme-un-séminaire-de-philosophie» [*ibid.*: 391]. C'est absurde. Selon lui, il existe forcément une limite aux «communautés de respect mutuel».

Le multiculturalisme est donc pour le critique étasunien une notion inévitable et problématique à la fois. Inévitable par les changements économiques et démographiques, problématique puisqu'on ne peut rien faire d'autre que d'agir au cas par cas plutôt que de façon cohérente, et en n'étant jamais à l'abri d'être pris au dépourvu face à des discours de haine. Le multiculturalisme, de salon ou fort, se présente en fait pour Fish comme le point aveugle du libéralisme philosophique et, j'ajoute, de la conception habermassienne de la communication. Il permet d'illustrer leur faiblesse à penser et même plus modestement à simplement intégrer certains types de discours et certains comportements. Dans son article, Fish pose bien, à travers l'exemple des discours de haine, la difficulté de penser et de défendre le multiculturalisme, politiquement aussi bien que philosophiquement, de façon cohérente, mais il ne voit pas de solution et surtout il ne cherche pas véritablement à en trouver une. En fait, il semble plaider pour un abandon pur et simple du multiculturalisme comme concept autrement que pour décrire un fait démographique. Consacrée au récit multiculturel et à la place de celui-ci dans les études littéraires, la présente recherche n'est concernée qu'indirectement par la question de l'admissibilité de discours prêchant la haine au nom du multiculturalisme dans les discours académiques et politiques, ou de savoir si les gens se revendiquant multiculturalistes le sont au sens de salon ou au sens fort et s'ils adoptent une position inconsistante, qu'ils soient l'un ou l'autre. En outre, en admettant le multiculturalisme comme fait démographique et économique, Fish reconnaît indirectement la possibilité d'une mise en récit.

Boutique Multiculturalism se présente comme un article stimulant et riche, mais aussi problématique dans la mesure où d'un côté il affirme la réalité démographique et économique du multiculturalisme, donc en creux la nécessité de penser et de pouvoir utiliser ce concept, et de l'autre l'impossibilité d'avoir une approche théorique et une pratique cohérente de cette réalité, donc peu ou prou l'abandon complet de son emploi dans les humanités. Cette contradiction paraît insatisfaisante.

S'il constitue une réalité, le multiculturalisme fort ou de salon doit être pensable (y compris avec les discours de haine de certaines cultures à l'endroit d'autres) et son emploi comme concept doit être possible. Dans le premier chapitre, j'ai offert une définition claire de ce dernier pour une analyse de sa mise en récit. L'étude des approches philosophiques réalisée ensuite a montré l'existence de modèles consistants de multiculturalisme, même si, comme tout modèle en philosophie pratique, ils sont critiquables et difficilement applicables intégralement dans une société. Le multiculturalisme fort est sans doute une chimère, mais le multiculturalisme comme phénomène sociopolitique et culturel, qui ne correspond pas forcément au multiculturalisme de salon dont parle Fish avec une morgue inutile, ne l'est pas autant qu'il le suppose. Et s'il comporte quelques incohérences, celles-ci ne sont pas toujours, loin s'en faut, dirimantes pour tout emploi du concept.

1.1.4 Conclusion très provisoire sur le multiculturalisme philosophique et politique

Un des lieux communs contemporains en politique consiste à soutenir que «les clivages traditionnels» — gauche/droite ou progressiste/conservateur/libéral — sont dépassés, qu'il convient de trouver d'autres distinctions, en prenant d'ailleurs soin de ne pas trop clairement, voire pas du tout, les énoncer. Si le dépassement des clivages susmentionnés n'apparaît pas toujours avec la force de l'évidence, s'agissant du multiculturalisme, il est exact d'affirmer qu'ils ne sont pas opérants. Mon analyse de sa dimension politique selon les langues et pays puis philosophique à travers ses laudateurs et ses détracteurs de tous bords le démontre. Face à la diversité culturelle, le seul clivage se situe entre des démocraties libérales qui acceptent la prise en compte sociale et politique de cette diversité et proposent des politiques publiques en sa faveur, avec une reconnaissance et des accommodements pour les minorités culturelles, et d'autres démocraties libérales qui prônent une assimilation ou une acculturation à la *Leitkultur* nationale historique et refusent, au nom de l'homogénéité sociale de la communauté nationale, toute politique d'accommodement pour les minorités culturelles [RATTANSI 2011; KYMLICKA 2013].

Ces distinctions philosophiques ou politiques ont des conséquences qui se retrouvent ou «se reflètent», comme diraient Lukács et ses successeurs marxistes, en littérature. Et cela sur plusieurs plans. Si elles s'observent avec le plus d'évidence dans les mises en récit du multiculturalisme, ces différences se constatent aussi dans le statut accordé au multiculturalisme au sein des études littéraires, dans les différents départements de littérature. Les textes enseignés comme les thèmes mis en avant en littérature contemporaine varient en fonction des choix sociopolitiques principalement, mais aussi parfois philosophiques, des différents pays et à l'intérieur même des différentes institutions. Ces différences et leur évolution depuis les années 1970 seront au cœur de la seconde partie de la présente étude. Avant cela, il faut examiner le lien entre multiculturalisme et art littéraire, souligner l'importance de la dimension esthétique des récits multiculturels et comprendre aussi pourquoi celle-ci n'a pas encore été suffisamment prise en considération.

I. 2. LE MULTICULTURALISME ET L'ART LITTÉRAIRE

L'analyse du multiculturalisme comme concept philosophique, de son importance et son développement dans les sciences humaines et sociales ainsi que son rôle ou non-rôle dans les politiques de différents pays, constitue un prérequis théorique nécessaire pour comprendre sa place au sein des études littéraires contemporaines. C'est à elle qu'il convient de se consacrer maintenant, en commençant par distinguer le plus clairement possible deux types de recherches sur cette question, à savoir celles qui s'intéressent au multiculturalisme de la littérature et celles qui se concentrent sur le multiculturalisme dans la littérature. Cette distinction est déjà apparue en filigrane dans les analyses précédentes. Il convient à présent de l'exposer clairement.

I. 2.1 Multiculturalisme de la littérature et multiculturalisme dans la littérature

Dans *After the End of Art* (1997) Arthur Danto remarque que dans les années 1990, le multiculturalisme devient «le» modèle du monde de l'art aux États-Unis et, me dois-je d'ajouter, dans le reste du monde occidental. Voici comment il le présente:

Selon le modèle multiculturel, ce que quelqu'un peut espérer de mieux est d'essayer de comprendre comment les gens appartenant à une tradition culturelle donnée apprécient leur propre art. On ne peut pas, à partir de l'extérieur de cette tradition, l'apprécier comme elle l'est de l'intérieur, mais on peut au moins tenter de ne pas imposer son propre mode d'appréciation à l'endroit de traditions auxquelles on est étranger. Cette relativisation s'est étendue à l'art des femmes, des Noirs et des artistes issus des minorités au sein même de notre propre culture. [DANTO 1997: 94]

En lisant ces lignes, on comprend immédiatement que le «modèle multiculturel» se place dans la droite ligne des réflexions amorcées une décennie et demie plus tôt par les différentes *studies*. Celui-ci s'intéresse, comme le note Danto, non au contenu, aux différents thèmes des œuvres d'art, mais à la réception ou, pour utiliser son vocabulaire, à la manière dont les personnes issues d'une culture l'apprécient. Autrement dit, le changement qui s'opère avec le modèle multiculturel en critique d'art repose sur la coexistence de ce que Danto appelle des «traditions», c'est-à-dire des groupes dont les convictions esthétiques sont certes accessibles aux individus d'autres cultures, d'autres traditions, mais sur lesquelles ils n'ont aucun droit de jugement. Le modèle multiculturel en art se présente comme une juxtaposition d'analyses et de jugements sur des œuvres de traditions juxtaposées dans l'espace et le temps. Cependant, la recherche de Danto est consacrée exclusivement aux arts visuels. Il convient de se demander si les réflexions sur les autres arts connurent la même évolution, soit à l'époque contemporaine, l'arrivée d'un même modèle multiculturel. Le cas de la littérature est d'ailleurs sans doute le plus intéressant du fait que son «langage», son matériau propre, à savoir une langue naturelle, n'est pas, à la différence de celui des arts visuels ou de la musique, universel. *A priori*, le modèle semble moins adaptable. Pourtant, comme on peut le deviner au vu de l'influence des différentes *studies*, les études littéraires connurent une évolution non pas identique, mais relativement proche.

En 1995, soit exactement à la période évoquée par Danto, l'*American Comparative Literature Association* publiait *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Le titre de l'ouvrage indique l'objectif: comprendre comment le multiculturalisme change aujourd'hui la littérature comparée en tant que discipline scientifique, c'est-à-dire comment il modifie les analyses et lectures des œuvres d'art littéraires des différentes traditions ou la prise en compte de traditions extra-européennes. C'est dans l'introduction que nous trouvons l'explication de cette transformation des études littéraires. Elle serait due principalement à une exigence d'inclusion dans le «canon» de groupes culturels présents au sein des sociétés occidentales, et plus particulièrement nord-américaines, pouvant légitimement trouver leurs productions littéraires non reconnues et se sentir mis à l'écart. Pour pouvoir répondre à cette demande, il convient d'adopter «une

conception libérale de la représentativité, qui opère à deux niveaux. Premièrement, le canon devrait être représentatif non seulement de la haute culture européenne mais aussi de la diversité des productions littéraires à travers le monde. Deuxièmement, les œuvres choisies pour faire partie d'un canon révisé devraient être représentatives des cultures au sein desquelles elles furent créées. Les deux parties de ce programme supposent une idée "réflexionniste" (*reflectionist*) de la littérature de la part du lieu de production. La valeur de l'œuvre est perçue comme se trouvant avant tout dans l'authenticité de l'image qu'elle transmet de la culture qu'elle est censée représenter, politiquement et mimétiquement.» [BERNHEIMER 1995: 8]

Sans être identiques à celles avancées par Danto, on retrouve deux idées communes dans l'explication du multiculturalisme en littérature de Bernheimer. La première consiste à affirmer que le modèle multiculturel s'impose comme un élargissement des œuvres prises en compte, élargissement que l'on peut qualifier d'esthétique. La prise en compte de textes extra-occidentaux ouvre sur d'autres conceptions de l'art et de la littérature. C'est la revendication d'une sortie de l'eurocentrisme. La deuxième idée commune vient du fait que les œuvres extra-occidentales doivent être représentatives de leurs critères esthétiques d'origine plutôt que des critères occidentaux. En termes anthropologiques, la lecture et l'analyse d'une œuvre, quelle qu'elle soit, doivent être réalisées de manière strictement *émique*¹. Le multiculturalisme ainsi compris permet un regard différent et neuf sur les arts, un regard multiple. Il change notre façon d'appréhender l'histoire, la recherche et l'enseignement de la (ou d'une) littérature. On voit que lorsqu'on parle de multiculturalisme en critique littéraire, il s'agit la plupart du temps du traitement de la diversité littéraire, de

1 Une recherche du point de vue *émique* signifie l'analyse d'une culture réalisée selon ses propres codes ou son propre système. En anthropologie, *émique* s'oppose à *étique*. Une recherche du point de vue *étique* signifie l'analyse d'une culture réalisée selon des codes, paramètres ou systèmes externes à celle-ci. Pour un exposé et une analyse de cette distinction due au linguiste Kenneth Pike: SARDAN [1998: 151-166]; BEECROFT [2015: 28-33].

la *diversité des origines et des auteurs et des esthétiques* des textes étudiés et analysés. Le multiculturalisme au sein des études littéraires est aujourd'hui, plus de vingt-cinq ans après le texte de Bernheimer, presque systématiquement compris de cette façon, soit comme un multiculturalisme de la littérature. Le présent projet se veut différent de cette manière de concevoir le multiculturalisme, puisqu'il vise à observer et analyser sa mise en récit *dans* des œuvres littéraires occidentales, indépendamment des origines ethnoculturelles de leurs auteurs.

L'ensemble des textes littéraires étudiés ici s'inscrit donc en un certain sens en opposition au principe du multiculturalisme de la littérature selon Bernheimer. Ils sont tous le fruit d'auteurs contemporains vivant ou ayant vécu principalement, même s'ils n'en sont pas tous obligatoirement originaires, en Europe ou en Amérique du Nord. Ils écrivent tous dans une langue et à partir d'un contexte occidentaux. De ce fait, la question d'une esthétique extra-occidentale et du nécessaire traitement émique de celle-ci ne se pose pas. Sans me dispenser de la question de la représentation, cela m'évite d'avoir à soulever le délicat et classique problème, que mentionne BERNHEIMER [1995: 15], de l'universalisme ou du particularisme esthétique occidental. Les œuvres abordées ne sont pas multiculturelles, c'est leur contenu qui est centré sur le thème du multiculturalisme. En fait, on pourrait formuler les choses autrement et dire qu'il existe un *multiculturalisme de la littérature* et un *multiculturalisme dans la littérature*, exactement comme il y a une *littérature postcoloniale* et une *critique postcoloniale* (ou une *critique du colonialisme dans la littérature*) et il s'agit de deux réalités distinctes. Soyinka et Kourouma sont des écrivains postcoloniaux, alors que Said réalise une critique postcoloniale (ou du colonialisme dans la littérature) en analysant Conrad ou Austen. Bernheimer et la majorité des critiques s'intéressent au multiculturalisme *de* la littérature tandis que cette recherche traite du multiculturalisme *dans* la littérature.

Il faut encore préciser que je parle systématiquement de *mise en récit* plutôt que de *mise en intrigue* ou de *mise en fiction*. La mise en intrigue évoque immédiatement Paul Ricoeur, son monumental *Temps et récit* (1983-1985). L'expression est impossible à employer sans référence explicite à cette œuvre ou sans discussion de celle-ci. La mise en fiction constitue une expression impropre pour parler de certaines œuvres du corpus de cette recherche, notamment *Tête de Turc* de Wallraff. Cet ou-

vrage ne se rattache pas à la fiction, mais, j'y viendrai en temps voulu, à la *littérature documentaire*. À l'image de *La Fiancée importée* de Necla Kelek, qui fait également partie du corpus, il se présente comme un récit qui tient, ou plus exactement veut tenir, un discours sur le réel, parlant de *faits*. Dans le sillage des théories des mondes possibles et des propositions contrefactuelles de la philosophie analytique [PAVEL 2017: 246], de nombreuses recherches contemporaines montrent la nécessité de distinguer clairement les *discours sur le réel de la fiction*, de reconnaître et d'élaborer une frontière entre *le fait et la fiction* [LAVOCAT 2016a]. La mise en récit constitue ainsi l'expression la plus précise et la moins disputable pour évoquer l'ensemble des textes étudiés au cours de la présente recherche, puisque tous, sans exception, correspondent à la définition commune du récit, c'est-à-dire que tous sont des «œuvre[s] littéraire[s] narrant des faits vrais ou imaginaires» (CNRS). J'ajoute, pour terminer, que je n'utilise jamais mise en récit comme la traduction de la méthode contemporaine de communication et de marketing, notamment politique, qu'on appelle en (fr)anglais *storytelling* [SALMON 2007; LAVOCAT 2016a: 54].

a) Rejet du multiculturalisme littéraire «biographique»

Un autre élément central à souligner et à distinguer concerne les auteurs. Si l'on analyse les anthologies de littérature multiculturelle comme *Making a Difference. Canadian Multicultural Literature* de Smaro KAMBOURELI [1996], *Multicultural American Literature* de A. Robert LEE [2003] ou encore *Culture Wars in British Literature: Multiculturalism and National Identity* de Tracey J. PRINCE [2012], mais aussi les différents travaux de Sneja GUNEW [2004; 2017], on s'aperçoit que l'origine ethnoculturelle ou les parcours migratoires des auteurs sont, le plus souvent, centraux pour parler de multiculturalisme littéraire. Pour nombre de critiques, ce dernier implique en effet des textes qui mettent en récit le multiculturalisme mais aussi qui sont écrits par des auteurs aux origines ethnoculturelles non européennes vivant ou ayant grandi dans des pays occidentaux. Cette exigence d'auteurs d'origines extra-occidentales repose sur la question de l'authenticité:

Les auteurs extérieurs à une culture peuvent-ils créer une littérature authentique sur une culture autre que la leur? [...] Hancock [2008: 213] a reconnu que les universitaires débattent de l'authenticité de la

littérature multiculturelle écrite par des auteurs extérieurs à une culture ou lui appartenant et rapporte que la plupart s'entendent sur le fait que pour atteindre l'authenticité, «l'auteur doit soit appartenir à la culture soit adopter la perspective de personnes vivant dans cette culture.» [ARKINSON SMOLEN & OSWALD 2010: 4]

Cette conception du multiculturalisme exigeant, au-delà de sa mise en récit, des auteurs d'origine extra-européenne ou ayant la capacité à se mettre dans la perspective d'un individu d'origine extra-européenne doit être rejetée. Les universitaires partisans de cette approche pour analyser et comprendre le multiculturalisme littéraire ne proposent pas simplement de remettre en selle l'auteur, soit l'instance qu'une partie importante de la critique littéraire avait congédiée plus ou moins abruptement à la fin des années 1960 [BARTHES 1984; FOUCAULT 2001], mais de le replacer au centre absolu de la littérature. Et ce «repositionnement» de l'auteur pose problème à l'étude du multiculturalisme littéraire pour au moins trois raisons.

La première vient du fait qu'une œuvre à la narration multiculturelle forte pourrait être signée sous un faux nom, avec une fausse identité sans cesser d'être intéressante le jour où l'on apprend que son auteur est un Occidental aux origines occidentales et non un immigré au parcours d'intégration plus ou moins exceptionnel. Selon cette approche, elle devrait cesser d'être considérée comme multiculturelle si un tel cas de figure, pas si hypothétique, se présentait. Pour Kamboureli, comme pour Lee, ce sont bien le parcours migratoire et l'origine ethnoculturelle des écrivains qui sont déterminants.

La deuxième raison tient à la remise en jeu en littérature multiculturelle de l'auteur, de l'instance productrice de l'œuvre. Cette dernière implique de revenir à des catégories peu pertinentes pour évaluer la qualité et l'intérêt d'une œuvre littéraire comme la religion, voire, plus problématique encore à mes yeux, la race. KAMBOURELI écrit dans la préface de son ouvrage qu'il y a un risque de mentionner les auteurs comme «représentants de leurs groupes culturels». Elle se dit consciente et affirme vouloir éviter ce risque [1996: 3-4]. Cependant, elle n'y parvient pas et son anthologie est entièrement fondée sur la biographie des auteurs sélectionnés et cités. De plus, si on compare les différentes anthologies, on constate que leurs contours ne sont pas clairs. Pour Kamboureli, les écrivains multiculturels sont tous

ceux qui connurent un parcours migratoire, y compris lorsqu'ils sont d'origine islandaise (Kristjana Gunnars) ou allemande (J. J. Steinfeld). Chez LEE [2003], le multiculturalisme ne comprend que les minorités ethniques. Ce manque d'accord sur les critères de qui est ou n'est pas un auteur multiculturel constitue un problème évident de cohérence. Cette conception prête également facilement le flanc à la critique de textes dont le mérite tient davantage aux origines de l'auteur qu'à leur valeur littéraire. C'est tout l'argumentaire de Bloom étudié plus haut.

Enfin, et peut-être plus grave, le choix de fonder l'étude du multiculturalisme littéraire sur les auteurs implique l'éviction des œuvres littéraires mettant en récit le multiculturalisme, dont la narration est multiculturelle, si celles-ci sont rédigées par des écrivains d'origine occidentale sans véritable parcours migratoire. Les textes de Houellebecq, de Fassbinder ou de Boulain dans la présente étude ou encore le roman *L'Histoire de Pi* (*Life of Pi*, 2001) du Canadien Yann Martel ne peuvent être considérés comme de la littérature multiculturelle selon cette perspective. Or, il s'agit bien d'œuvres profondément multiculturelles. Plus encore, elles ouvrent souvent sur des thèmes connexes disposant parfois déjà d'une place importante dans l'histoire littéraire. C'est par exemple avec Houellebecq la question de la dystopie; j'aurai l'occasion d'y revenir longuement par la suite (II 2.2). Cette dimension est plus rare dans les textes du multiculturalisme biographique. Le multiculturalisme peut être mis en récit de manière négative et exprimer des doutes sur son bien-fondé, que celui-ci soit *de jure* ou, comme le plus souvent, *de facto*. Dans l'étude du multiculturalisme dans la littérature, l'origine de l'auteur ne doit donc pas apparaître comme centrale, et encore moins comme discriminante. L'analyse du multiculturalisme par le parcours ou la biographie des auteurs apparaît problématique. Certains de ces présupposés posent question et limitent, certes involontairement et sans doute avec de bonnes intentions, l'étude du récit multiculturel. Le présent travail rejette donc tout lien nécessaire à la biographie des auteurs pour traiter le multiculturalisme et se présente ainsi comme différent de l'usage le plus traditionnel jusqu'ici de ce thème au sein des études littéraires.

Le plus traditionnel, mais pas le seul. Il faut en effet préciser que cette recherche n'a pas la prétention d'être la première à envisager le multiculturalisme comme un thème des différentes littératures

contemporaines indépendamment de l'origine des auteurs. Dans l'ouvrage collectif *Multiculturalisme et identité en littérature et en art*, la question du multiculturalisme littéraire est traitée sous plusieurs angles dont celui-là. On peut le constater avec les études de BIVONA [in BESSIÈRE & ANDRÉ 2002: 157-172] et de SCHMELING [in *ibid.*: 405-415]. Ce dernier relève bien que la «multiculturalité réalisée dans les textes», qu'il analyse à partir d'une comparaison entre *Selim ou le Don du Discours* (*Selim oder die Gabe der Rede*, 1990) de Nadolny et *Texaco* (1992) de Chamoiseau, constitue un témoignage important de l'évolution récente du roman comme genre. Malheureusement, l'acception du mot «multiculturalisme» sur l'ensemble de l'ouvrage est trop large et brouille le lecteur. Au côté des deux textes susmentionnés, on trouve des articles qui abordent la coexistence de la culture européenne et de la culture indigène ou traditionnelle dans des «espaces colonisés» du Pacifique ou d'Afrique, d'autres, comme celui de Vassilis Alexakis, qui parlent d'écrivains se (re)trouvant entre deux cultures et langues, d'autres encore relatant les représentations de cultures extra-occidentales, comme la culture chinoise dans les littératures occidentales [*ibid.*]. À part cet ouvrage collectif, il faut mentionner, plus récemment, l'étude de Michael PERFECT [2008] sur les mises en récit du multiculturalisme dans les œuvres de Kureishi, d'Andrea Levy, de Monica Ali et de Zadie Smith, celles regroupées dans le volume collectif *Multi-Ethnic Britain 2000+* [ECKSTEIN, KORTE, PIRKER & REINFANDT 2009] ou encore, sous la plume de Berthold SCHOENE, le chapitre consacré à la fiction britannique du début du XXI^e siècle dans le dernier volume d'une histoire du roman en langue anglaise [in BOXALL & CHEYETTE 2016: 549-563].

Bien que ce traitement soit, on le voit, très minoritaire dans la critique, le fait de ne pas tenir compte de l'origine ethnoculturelle des auteurs pour se concentrer sur le multiculturalisme comme thème mis en récit s'est vu vivement contesté récemment par certains universitaires ou artistes, principalement en Amérique du Nord. Cette approche des textes, donc celle de la présente étude, selon eux non seulement ignore, mais pire, permet de justifier l'*appropriation culturelle*, un acte qu'ils jugent illégitime. Il faut donc voir en quoi consiste précisément ce concept d'appropriation culturelle, puis le réfuter.

b) Le reproche d'*appropriation culturelle* et sa réponse

La question du droit pour des individus à évoquer d'autres cultures s'est longtemps posée principalement sous l'angle de l'authenticité. Toutefois, depuis le début des années 1990, nombre d'universitaires de sciences humaines sont allés plus loin en remettant en cause non seulement l'authenticité, mais la légitimité même de représenter une autre culture [YOUNG 2008]. Ces derniers parlent en l'espèce d'*appropriation culturelle*. Selon cette théorie, les individus issus d'une culture ou d'une civilisation dominante ou en position sociale favorable, c'est-à-dire le plus souvent blancs, masculins, hétérosexuels et d'origine européenne chrétienne ou sécularisée, ne devraient pas avoir le droit, moralement, politiquement et esthétiquement, de représenter ou d'utiliser des éléments appartenant à des cultures perçues comme «dominées», le plus souvent évidemment non blanches, non occidentales ou d'une minorité sexuelle. Il y aurait là un abus de position socioculturelle dominante comme il existe des abus de position dominante sur un marché dans le monde économique. L'*appropriation culturelle* est, comme il a déjà été relevé entre autres par James O. YOUNG [2005: 135-146; 2008: IX], systématiquement envisagée, même lorsque des artistes ou des intellectuels d'origine européenne s'en font ou cherchent à s'en faire les défenseurs ou les porte-parole, comme une «oppression» sur les minorités culturelles et leurs représentations du monde, des autres et d'eux-mêmes, sans qu'elles n'aient toujours les moyens de se défendre et de répondre. Selon cette théorie ou approche, on pourrait accuser d'*appropriation culturelle* certaines œuvres ou, plus exactement, certains auteurs du corpus de cette étude. On pourrait reprocher à Fassbinder de se mettre dans *Le Bouc* à la place d'un travailleur immigré en imitant son mauvais allemand et de transcrire les représentations de ce dernier en partant de sa position socioculturelle dominante ou à Michel Tournier, en partant lui aussi d'une position extrêmement privilégiée, de se placer dans la peau d'un jeune Berbère dans *La Goutte d'Or*.

Cet argumentaire critique ou ce reproche d'*appropriation culturelle* est contestable et doit être contesté pour plusieurs raisons. La première et la plus évidente tient à son refus de distinguer les textes et leurs auteurs. En exigeant de se référer à l'origine de l'écrivain pour savoir si celui-ci a le droit de représenter une ou des cultures minoritaires ou, selon un vocable bourdieusien, «dominées», on en revient, de fait,

à une conception biographique du multiculturalisme littéraire. Une conception dont je viens de motiver dans le détail le rejet. Deuxièmement, la narration du multiculturalisme engendre nécessairement la représentation, à un niveau plus ou moins important, de plusieurs cultures. Ainsi, à un degré ou à un autre, tout récit multiculturel peut être envisagé partiellement comme incluant, ne serait-ce que marginalement, une forme d'appropriation culturelle. Née d'un père britannique blanc d'origine chrétienne et d'une mère jamaïcaine noire, Zadie Smith, en mettant en récit l'islam dans *Sourires de Loup* peut être accusée, sans l'ombre d'un doute, d'une forme d'appropriation culturelle. Remettre en cause le droit de représenter les autres cultures pour une raison morale revient de façon évidente à oblitérer la liberté de création, à la contenir dans un cadre moral particulier et à juger sur le plan éthique des «objets», en l'espèce des œuvres d'art littéraires, qui relèvent de l'esthétique. Éthique et esthétique ne se confondent pas et ne font pas toujours bon ménage. Edward Said, que l'on ne peut que très difficilement accuser de racisme ou, *pace* Youssef, d'eurocentrisme militant, réfutait le fait que «seulement un Noir peut écrire sur les Noirs, un musulman sur les musulmans, et ainsi de suite» [Said cité dans ZIFF & RAO 1997: 17]. La théorie de l'appropriation culturelle conduit même certains à affirmer que seul un Noir peut traduire un Noir [MARSHALL 2021].

Cette remise en cause du droit de représentation par la théorie de l'appropriation culturelle revient à commettre également un anachronisme problématique puisqu'on juge les œuvres d'art du passé à l'aune de la morale contemporaine. En effet, pratiquement aucun grand artiste, quelle que soit la «discipline», n'échapperait à l'accusation d'avoir pratiqué une forme d'appropriation culturelle. Ce point a été relevé de façon pertinente une fois encore par Young. Shakespeare s'est approprié nombre d'éléments d'autres cultures puis a lui-même été ensuite repris, «approprié» par d'autres cultures que la sienne, comme la culture indienne avec Tagore ou japonaise avec Kurosawa [YOUNG 2008: 29-30]. S'il est un domaine dans lequel le reproche d'appropriation culturelle n'a pas sa place, c'est bien le domaine de la création, de l'art. Il n'y a en fait aucune culture, donc aucune littérature, «pure», pas plus la «culture occidentale» que les «cultures extra-occidentales». On devrait le savoir au moins depuis Bhabha, si ce n'est avant. Il n'y a donc pas

d'œuvre d'art sans, à un quelconque moment, une influence, un motif qui peut être vu comme une appropriation, il n'y a pas d'œuvre sans influence extérieure, sans une forme d'hybridation culturelle. Toute l'histoire des arts et toute l'esthétique seraient à revoir si l'on acceptait les thèses de l'appropriation culturelle dans le domaine de la création artistique. Lorsque la dimension négative ou même violente de l'appropriation culturelle est présente dans le domaine artistique, comme le mépris ou la haine directe, elle doit être analysée et dénoncée par la critique plutôt que rejetée *a priori* ou, pire encore, censurée au nom d'un principe moral, comme l'a fort bien souligné Young.

Pour terminer, il convient, par souci d'exhaustivité, de préciser que par appropriation culturelle certains entendent aussi l'appropriation matérielle d'œuvres d'art, notamment africaines, par des musées occidentaux, celle des frises du Parthénon par le *British Museum* [YOUNG 2008: 1-2, 5-9; ZIFF & RAO 1997: 1], ou encore, dans un autre registre, le fait d'emprunter des habits et d'autres éléments d'une culture dans le but de les détourner de leur usage afin, le plus souvent, de se moquer des traditions, us et coutumes de ladite culture, par exemple à l'occasion des fêtes de carnaval ou d'Halloween. Si je n'ai pas tenu compte de ces deux types d'appropriation culturelle, c'est d'abord parce qu'ils ne concernent pas du tout la présente recherche, ensuite parce que pour moi ils ne relèvent pas vraiment de l'appropriation culturelle, il s'agit dans un cas d'une forme de vol et dans l'autre au mieux d'une action de très mauvais goût et au pire d'un authentique et condamnable acte raciste.

1.2.2 Le multiculturalisme dans la littérature et l'importance de la dimension esthétique

En intégrant le multiculturalisme, les humanités ont fourni aux études littéraires un lexique important pour l'analyse des textes: «hégémonie, formation identitaire, essentialisme, altérité, indigénisme, positionnalité, subalternité, ou les notions baudrillardiennes de simulation et de simulacre» [LEE 2003: 15, modifié]. Ces concepts, dont l'intérêt a été, du moins pour certains d'entre eux, mentionné et examiné plus haut, sont des outils d'analyse performants d'œuvres multiculturelles

contemporaines au sein de tous les différents arts mimétiques. Toutefois, ils relèvent tous davantage d'une approche anthropologique ou sociopolitique qu'esthétique de la littérature. Cette dernière dimension semble en effet non pas être complètement oubliée, mais demeurer aujourd'hui grandement en retrait des études littéraires contemporaines. Parmi ses objectifs, la présente étude vise la revalorisation de la dimension esthétique de la littérature à travers l'exemple du récit multiculturel. Pour cela, il est nécessaire d'examiner les liens qui unissent politique, esthétique et multiculturalisme avec les *global* et *transnational turns*, puis de s'intéresser aux concepts de *poétique de la Relation*, de *planéarité*, et de *littératures sans domicile fixe* pour enfin étudier la relation qui unit parfois multilinguisme et multiculturalisme.

a) *Transnational turn, global turn* ou le multiculturalisme
entre le politique et l'esthétique

En 2010, Paul Jay publiait *Global Matters. The Transnational Turn in Literary Studies*. Dans ce livre, il défend l'idée que les études littéraires doivent, du fait de la globalisation culturelle et littéraire, se repenser et opérer un «tournant transnational», c'est-à-dire prendre en compte les changements sociopolitiques liés à cette dernière. Aujourd'hui, les critiques ne peuvent en effet plus suivre la voie ouverte par Matthew Arnold au XIX^e siècle et se contenter d'émettre «un ensemble d'hypothèses esthétisées, anhistoriques, libéral-humanistes sur la nature et la valeur de la littérature [...]» [JAY 2010: 17]. Si Jay parle d'une conception arnoldienne, on peut tout autant, et de manière plus claire, parler d'une conception kantienne de la littérature dans la mesure où toutes deux présentent le jugement esthétique comme désintéressé et devant plaire de manière universelle. Le *transnational turn* doit ainsi se comprendre comme l'aboutissement de la prise de conscience, entamée dans les années 1970 par la critique, des impasses dans lesquelles l'esthétisme kantien/arnoldien a conduit. À cette époque, en effet:

[...] le paradigme dominant pour identifier ce qui comptait comme «littérature» était en train de changer, et l'éventail des enjeux soulevés par les critiques littéraires universitaires se détournait sensiblement d'une base esthétique étroite vers une base largement sociale et même anthropologique. [...] L'ancien paradigme, unitaire, esthétisé, anhistorique et universalisant des études littéraires qui s'était développé à

la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles s'est effondré sous la nécessité de comprendre la littérature comme un objet de connaissance multiculturel rempli d'informations sociales et culturelles et l'expression de toute une palette d'expériences et d'identités diverses. [*Ibid.*: 20-21]

Pour Jay ce sont les changements sociopolitiques couplés à l'introduction de la pensée critique française aux États-Unis qui induisirent les études littéraires à délaisser l'*esthétique* au profit du *social* et de l'*anthropologique*, et qui les poussèrent à envisager les œuvres non plus uniquement comme des objets de satisfaction désintéressée, mais aussi et même surtout comme des «objets multiculturels» aidant à la compréhension de l'altérité culturelle. Même si Jay semble largement les intégrer aux changements sociopolitiques, il faut ajouter le rôle joué par les transformations démographiques de la population étasunienne, notamment estudiantine. Le fait que cette dernière soit devenue ethnoculturellement plus diverse précisément à partir des années 1970 [DAMROSCH 2003: 83 sq.] a eu son importance quant au «tournant transnational». S'il s'observe le plus clairement dans les départements de littérature de langue anglaise aux États-Unis, ce tournant affaiblissant l'étude de la dimension esthétique de la littérature touche l'ensemble des recherches littéraires contemporaines. On le constate également en littérature comparée avec entre autres la *World Literature* et les recherches sur les *transferts culturels* développées par Werner et Espagne [PILLET 2016: 77-127].

Le *global turn* ou *studies* est voisin du *transnational turn*. Ce qui les distingue, c'est une insistance du premier sur l'influence des changements économiques sur l'art littéraire: «[...] la globalisation et la littérature ne forment pas des plateformes séparées dont chacune offrirait une perspective sur l'autre, parce qu'elles sont fondamentalement interconnectées et impliquées au sein de modes de compréhension et de manifestation communs.» [Gupta dans LANE 2013: 867] Les *global studies* vont donc dans le même sens que les *transnational studies* avec un certain abandon de la dimension esthétique de la littérature au profit des aspects anthropologiques présents dans les œuvres, ainsi que de l'intégration des œuvres de cultures extra-occidentales, mais elles s'en détachent par leur intérêt pour les problématiques socioéconomiques engendrées par le processus de mondialisation. Elles prennent ainsi:

[...] l'analyse de la littérature comme point de départ pour des discussions comprenant: les connexions qui lient l'ethnicité, l'identité et la consommation; les représentations de la mondialisation et le débat sur la mondialisation; les rêves de fuite et de révolte contre la société de consommation et les forces de la globalisation; et l'impact et les conséquences du tourisme et des migrations. On suggère que l'analyse de la fiction récente offre une manière unique de connaître et de comprendre les dynamiques définissant la relation entre la culture contemporaine et le marché. [ANNESLEY 2006: 8, cit. part. in GUPTA 2009: 70]

La littérature se présente pour les *global studies* comme une source d'informations permettant aux sociologues, anthropologues, économistes et aussi critiques littéraires d'étudier les relations entre «la culture contemporaine et le marché». On pourrait ainsi craindre une dilution de la littérature comme art. Heureusement, ce n'est pas si simple. Malgré une indéniable tendance à l'oblitération, nombre de chercheurs dans le domaine soulignent l'importance des changements esthétiques impliqués par la globalisation. GUPTA rappelle ainsi la grande importance des échanges au sein des *global studies* entre sciences sociales et études littéraires: «[...] les textes et discours culturels constituent l'idéologie et le processus social impressionne parfois les sociologues et anthropologues, qui cherchent alors à incorporer la dimension humaniste dans leurs recherches.» [2009: 87] Ce que les *global studies* apportent aux études littéraires, c'est le fait de montrer que s'intéresser à la dimension esthétique des textes ne signifie plus aujourd'hui être à même d'établir et de justifier une hiérarchie des genres, comme c'était le cas dans la philosophie du XIX^e siècle, chez Hegel et chez Schopenhauer par exemple, ni revendiquer de manière kantienne/arnoldienne l'ahistoricité des «chefs-d'œuvre», comme le faisait la critique littéraire dominante jusqu'aux années 1960, mais veut dire analyser comment les romans contemporains, parmi lesquels figurent bien entendu les récits multiculturels, expriment et représentent d'une manière originale et singulière l'époque contemporaine, celle de l'ère globale.

Les études de cas de la présente recherche se placeront dans cette perspective. Elles viseront à affirmer non seulement la dimension esthétique de la littérature multiculturelle contemporaine, mais la nécessité de sa prise en compte. Il s'agira de mettre en avant les

incidences esthétiques ou littéraires des choix politiques et des changements socioéconomiques liés à la mondialisation, à se situer entre le politique et l'esthétique. La première étude de cas montrera comment la politique canadienne de multiculturalisme a changé la manière d'écrire l'histoire littéraire au Canada, de choisir les auteurs « dignes d'appartenir » et de représenter la littérature nationale, mais surtout de mettre en lumière des thèmes nouveaux et de faire changer certains critères esthétiques. La comparaison avec d'autres pays, à savoir l'Allemagne, la France et le Royaume-Uni permettra d'appuyer concrètement mes propos concernant le lien entre les choix politiques des pays et les différentes conceptions de ce qu'est la littérature nationale.

En remettant la question de l'esthétique au sein des études sur la littérature contemporaine, cette étude ne vise donc en rien à nier ou à mettre de côté ses aspects anthropologiques et socioéconomiques. Au contraire, elle veut simplement participer, comme les études littéraires transnationales et globales lorsqu'elles sont à leur meilleur, au rééquilibrage entre tous les aspects des récits multiculturels. Prendre un tournant transnational, c'est-à-dire étymologiquement choisir de se situer au-delà des nations, des barrières nationales et linguistiques, n'implique pas de se situer au-delà ou en deçà de l'esthétique, mais exige de comprendre comment celle-ci traverse les nations, les continents et les langues et comment elle se voit modifiée par les changements sociopolitiques et anthropologiques liés à la globalisation. Gommer l'esthétique ou plus exactement les liens entre l'esthétique et le politique dans la littérature au strict profit de l'anthropologique et du sociologique revient, comme l'a bien relevé Gupta, à voir certaines dimensions essentielles des textes nous échapper.

**b) Planéтарité, poétique de la Relation
et littératures sans domicile fixe**

Parmi les concepts créés pour penser ou évoquer la diversité du monde au cours des dernières années, trois d'entre eux méritent particulièrement de retenir l'attention et d'être mis en perspective par rapport à la dimension esthétique de la mise en récit du multiculturalisme. Le premier est celui de *planéтарité* créé par Gayatri Spivak, le second celui de *poétique de la Relation* que l'on doit à Édouard Glissant et le dernier est celui de *littératures sans domicile fixe* développé par Ottmar Ette.

Comme elle le précise elle-même, Spivak a parlé pour la première fois de planétarité lors d'une conférence prononcée à Zurich en 1997 [CASSIN 2014: 1223]². C'est néanmoins six ans plus tard, dans *Death of a Discipline*, qu'elle l'a développé. La planétarité se présente non pas principalement comme un concept opposé, mais plutôt alternatif à celui de globalisation. Elle l'exprime de manière célèbre (et donc souvent citée) ainsi:

Je suggère la planète pour recouvrir le globe. La globalisation impose le même système d'échanges partout. [...] Le globe est sur nos ordinateurs. Personne ne vit là. Il nous permet de penser que nous sommes capables de le contrôler. La planète se trouve dans l'altérité, l'appartenance à un autre système; et pourtant nous l'habitons, en l'empruntant. [SPIVAK 2003: 72]

Tandis que la globalisation évoque une conception économiste, rationaliste et homogénéisante du monde, la planétarité exprime au contraire la diversité des conceptions que l'on peut en avoir. Ce concept se présente comme un instrument critique, en fait comme un outil de lecture à appliquer à tous les textes: «conformément à ma méthode: le genre comme instrument critique général plutôt que comme un facteur à prendre en compte dans des cas spécifiques» [*ibid.*: 74, modifié]. Pour Spivak, il s'agit donc d'aborder la littérature en admettant l'altérité, et par là même la singularité, de toute œuvre littéraire, même celle qui pourrait par la langue, l'époque ou la culture nous apparaître *a priori* plus familière. La planétarité consiste ainsi à «rendre son chez-soi *unheimlich* ou étrangement inquiétant» [*ibid.*]. Toute lecture «sérieuse» fait ressentir aux lecteurs l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) si bien décrite par Freud en 1919 dans son livre homonyme.

Cette conception d'«étrangeté», de non-familiarité de la littérature s'oppose frontalement à la *World Literature* contemporaine car, comme note Pizer, Spivak l'«associe avec l'hégémonie de la langue anglaise à l'échelle globale. Elle craint que la diffusion universelle

2 Le terme anglais est réputé «intraduisible». Je choisis néanmoins de le traduire et de parler, avec d'autres et à leur suite, de *planétarité*: Centre de recherche des études littéraires et culturelles sur la planétarité: en ligne [consulté le 15 janvier 2019].

d'anthologies de littérature mondiale ne conduise, comme elle le prétend, à des scénarii comme la lecture par des étudiants taiwanais de classiques de la langue mandarine comme *Le Rêve dans le Pavillon rouge* en traduction anglaise telle que fournie en version extrêmement abrégée par des manuels scolaires ou des recueils publiés aux États-Unis» [in ELIAS & MORARU 2015: 9].

La conception de la *World Literature* évoquée ici correspond à celle défendue par Damrosch. Celui-ci est le maître d'œuvre d'une conception des études littéraires sur un plan mondial fondée sur l'étude de la manière dont les œuvres circulent et qui, non seulement accepte la lecture des textes en traduction, mais la revendique haut et fort en y voyant parfois un gain pour la connaissance et l'appréhension des œuvres elles-mêmes [*ibid.*: 15; voir: DAMROSCH 2003, 2009, analysé dans DAVID 2011: 188-213, WESTPHAL 2016: 114-123, PILLET 2016: 99-111]. Il existe ainsi pour Spivak, deux manières d'aborder la littérature et les études littéraires à l'heure de la mondialisation. La première, largement dominante, est celle de la *World Literature globale* qui correspond à une conception eurocentrique, unilingue (ce qui signifie, dans les faits, anglophone), et pour ces raisons-là «familière» de la littérature. Elle lui oppose le *comparatisme planétaire*, soit sa propre conception non ethnocentrique, plurilingue (il n'y a pas de gain en traduction, mais de la perte avec à long terme un transfert vers l'unilinguisme anglais), et, pour ces raisons-là, toujours d'une inquiétante étrangeté de l'art littéraire [voir PIZER in ELIAS & MORARU 2015: 10].

Concrètement, dit Spivak, on doit accepter la diversité des langues et du monde, accepter l'étranger *réel*, c'est-à-dire non globalisé/occidentalisé et par là rendu faussement familier. Lorsque la *World Literature globale* donne de l'islam une «vision monolithique», le comparatisme planétaire voit celui-ci dans toute sa complexité:

L'éventail et la diversité de la diaspora islamique sont immenses. Il serait approprié que la littérature comparée défasse (*undo*) la vision politiquement monolithique [*de l'islam*] qui règne dans le monde aujourd'hui, sans compromettre la puissante idéologie unificatrice potentielle présente au sein de cette formation culturelle spécifique. [SPIVAK 2003: 87]

Le comparatisme planétaire comme littérature comparée à venir se posera explicitement en contradicteur de la *World Literature*. Il affirmera contre celle-ci l'irréductible diversité des cultures de la

planète. Cette nouvelle littérature comparée montrera la diversité de l'islam, mais ne s'arrêtera évidemment pas là, elle s'intéressera aussi aux «minorités plus anciennes: africaines, asiatiques, hispaniques. Elle intégrera la nouvelle postcolonialité du monde post-soviétique et la place particulière de l'islam dans le monde fracturé d'aujourd'hui. [...] L'Asie-Pacifique couvre l'Asie du Sud-Est, la Micronésie, la Polynésie, la Nouvelle-Zélande, peut-être l'Australie, Hawaï, la Californie — chacun avec des histoires différentes des mouvements du pouvoir. C'est avec cet ensemble que l'histoire divisée et diversifiée de l'Amérique asiatique, celle des anciens et des nouveaux immigrants, doit être combinée de façon imaginative afin d'élaborer une littérature comparée solide. L'époque de la production d'une "théorie" fine décrivant le sentiment des migrants avec un vocabulaire pseudopsychanalytique est révolue.» [*Ibid.*: 84-85]

Lorsqu'elle affirme qu'il faut mettre un terme aux analyses psychologiques du multiculturalisme en recourant sémantiquement au peu amène *vocabulaire pseudopsychanalytique*, Spivak congédie, au-delà de la *World Literature*, les approches littéraires biographiques, c'est-à-dire fondées essentiellement sur le parcours personnel migrant des écrivains. Le comparatisme planétaire «ne doit pas se laisser constituer par les seules exigences du multiculturalisme libéral» [*ibid.*: 100], entendu ici de façon economiciste et non par rapport à la philosophie de Kymlicka. Fondée sur le principe d'irréductibilité des langues (la non-traduction), le refus de tout eurocentrisme dans la réception comme dans la production littéraires (l'*unheimlich*) ainsi que toute «ghettoïsation» du multiculturalisme comme «sous-catégorie» au sein des littératures nationales, la nouvelle littérature comparée, autour des concepts-clés de planéarité et d'inquiétante étrangeté, se comprend comme une manière de lire et analyser des textes, mais aussi comme une esthétique et une éthique multiculturelles alternatives à celles de la globalisation libérale à travers son corollaire culturel, la *World Literature*. Par cette attention aux textes originaux comme par celle portée au multiculturalisme *dans* la littérature plutôt que *de* la littérature, le présent travail, sans forcément toujours se référer à la planéarité ni à l'inquiétante étrangeté comme outils conceptuels d'analyse, se rapproche en esprit de cette littérature comparée à venir et que Spivak appelle de ses vœux.

Si, comme Spivak, Édouard Glissant est un critique littéraire et philosophe important, il est également poète et romancier. Dans son œuvre, ces différentes facettes souvent se fondent, se confondent. C'est le cas pour son authentique et très personnelle esthétique multiculturelle, qui, comme on va le voir, se dégage de son concept de poétique de la Relation, prolongé par celui, plus tardif, de *Poétique du Divers*. La poétique de la Relation trouve son origine dans les réflexions de Deleuze et Guattari, et plus spécifiquement le concept de rhizome qu'ils créent et développent dans *Mille plateaux* (1980). En permettant de maintenir l'enracinement, tout en «récus[ant] l'idée d'une racine totalitaire», le rhizome est «au principe de ce qu'[il] appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre» [GLISSANT 1990: 23]. Pour le Martiniquais, l'identité exprimée en termes de racines pose problème, notamment lorsqu'il s'agit d'évoquer celles des émigrés: «L'identité comme racine condamne l'émigré (surtout au stade des deuxièmes générations) à un écartèlement laminant. Le plus souvent rejeté, aux lieux de son nouvel ancrage, il est contraint à des exercices impossibles de conciliation entre son ancienne et sa nouvelle appartenance.» [Ibid.: 157] L'identité pensée en termes de rhizome et de relation favorise une conception de la littérature qui ne s'enferme pas, contrairement à l'identité conçue en termes de racines, dans un seul grand récit national linéaire.

Cette capacité et cette volonté de la poétique de la Relation d'intégrer la diversité non seulement des auteurs, mais des thèmes et des œuvres littéraires dans une conception non linéaire des différentes traditions littéraires font de cette dernière le socle d'une authentique esthétique multiculturelle, soit d'une esthétique dont nous avons cruellement besoin. GLISSANT l'a d'ailleurs fort bien exprimé dans son *Introduction à une Poétique du Divers*: «[...] c'est seulement une poétique de la Relation, c'est-à-dire un imaginaire, qui nous permettra de "comprendre" ces phases et ces implications des situations des peuples dans le monde d'aujourd'hui, qui nous autorisera s'il se trouve à essayer de sortir de l'enfermement auquel nous sommes réduits.» [1996: 24] Le poète évoque ensuite, par rapport à ces propos, la difficulté et pourtant la nécessité dans le présent, et plus encore dans l'avenir, à faire coexister sur un même territoire, un même espace politique des populations de cultures et d'ethnies fort diverses. Même s'il se réfère en l'espèce

explicitement à l'Afrique du Sud, il parle de tous les pays. La poétique de la Relation est une esthétique, mais aussi une éthique multiculturelle. En défendant l'intérêt des récits multiculturels, en montrant leurs spécificités et leur intérêt esthétique, comme en illustrant les différentes manières de concevoir les littératures nationales et la question de la diversité, la présente recherche — ses études de cas, se plaçant dans la ligne de la poétique de la Relation — adhère pleinement à sa conception rhizomatique de l'identité.

Avant de terminer sur l'esthétique glissantienne, il y a un point commun entre celle-ci et celle de Spivak qui doit être souligné. Toutes deux défendent la diversité et le multiculturalisme, mais craignent qu'ils se réalisent par une homogénéisation globalisante. Cette dernière s'illustrerait, pour l'une comme pour l'autre, par la langue. Par le rejet de la *World Literature* globaliste, Spivak exprime, on l'a dit, sa crainte d'un modèle de *diversité monoculturelle* (l'oxymore est clairement volontaire) dominé par l'imaginaire nord-américain et la langue anglaise. Glissant énonce exactement cette même peur, de manière encore plus directe. La diversité des langues constitue le marqueur, *le canari dans la mine de charbon*, d'un monde non standardisé: «[...] la défense de la langue est irrémédiable parce que c'est par cette défense qu'on s'oppose à la standardisation, standardisation qui proviendrait par exemple d'une universalisation de l'anglo-américain de base» [*ibid.*: 41-42], appelé plus communément *globish*. Il s'agit aussi pour les deux auteurs de ne pas confondre la *littérature de migration* et la *littérature multiculturelle* par le fait de ne pas enfermer cette dernière dans un ghetto comme la *World Literature* (pour Spivak) ou dans une sous-catégorie des littératures nationales aux *racines profondes* (pour Glissant). En fait, Spivak et Glissant défendent une conception esthétique et éthique du multiculturalisme opposée à la vision politique et instrumentale de celui-ci, c'est-à-dire la vision d'une diversité culturelle admise au nom d'un ordre établi.

Romaniste s'intéressant à la littérature cubaine — sa thèse portait sur José Martí — et plus largement caribéenne, Ottmar ERTE a proposé le concept de *littératures sans domicile fixe* [2005: 16] pour évoquer des œuvres dont la (les) langue(s), les thèmes, les situations dans lesquelles elles furent produites ou encore par qui elles furent écrites empêchent toute assignation domiciliaire, c'est-à-dire empêchent une quelconque

appartenance nationale définie. Le pluriel est extrêmement important, dans la mesure où il évoque différentes situations. Il n'y a pas une manière pour l'art littéraire d'être sans domicile fixe, d'être produit ou *écrit entre les mondes* mais plusieurs. Le préfixe «trans-», compris comme «au travers» ou «au-delà», permet de relier toutes les différentes littératures sans domicile fixe. Celles-ci évoquent pour Ette des «dynamiques transréelles, transculturelles et translingues». Ce sont ces aspects qui interdisent d'ailleurs, comme l'indique clairement ETTE dans son texte, toute confusion ou assimilation des littératures sans domicile fixe à la «littérature migrante» comme à la «littérature exilique» qui, qu'on le veuille ou non, s'ancrent dans une tradition nationale ou dans la littérature mondiale [ibid.: 14]. Parmi les différentes littératures sans domicile fixe qu'analyse le critique allemand, on trouve une certaine littérature de voyage avec l'exemple de Blaise Cendrars, les textes traduits dans une analyse du rôle des traducteurs comme «entremetteurs» mais aussi parfois comme «menteurs», la littérature de la Shoah, ou encore le cas cubain, soit celui d'une littérature nationale produite en grande partie hors du territoire national, à l'image de l'œuvre de Zoé Valdés. Néanmoins, pour la présente recherche, ce qui nous intéresse spécifiquement est la manière dont Ette lie les différents et omniprésents «trans-», et particulièrement «transculturel», avec les nettement moins présents «multi-», et plus spécifiquement «multiculturel».

Le rapport entre ces deux termes se trouve exposé dans le chapitre consacré à un type de littérature sans domicile fixe précis, soit celle produite par des écrivains qui n'écrivent pas dans leur langue maternelle produisant ainsi une littérature *translingue*. Sa démonstration se concentre sur deux auteures qui ont choisi l'allemand: Yoko Tawada et Emine Sevgi Özdamar. C'est en partant de cette dernière, et plus spécifiquement d'une œuvre sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir dans la seconde partie: *Le Pont de la Corne d'Or*, qu'Ette évoque, lie et surtout distingue «multi-», «inter-» et «transculturel»:

Au sein de l'espace urbain de Berlin une coexistence *multiculturelle* pratiquement sans contact apparaît comme un large éventail de relations *interculturelles*, à savoir de contacts mutuels entre des groupes linguistiques, culturels ou encore sociopolitiques différents. [...]

À cette pratique interlinguistique et interculturelle de la traduction entre deux langues et deux cultures qui n'abandonnent pas leurs

«emplacements» respectifs se superposent toutefois des expériences *transculturelles* qu'on peut interpréter comme la préhistoire de l'écriture transculturelle et translingue propre à ces groupes. [*Ibid.*: 195]

Le multiculturalisme, dont on voit qu'il le conçoit de façon classique comme celle d'une coprésence et coexistence de plusieurs cultures sans véritable (ou sans nécessité d'un véritable) contact entre elles, semble n'avoir qu'un faible intérêt pour le comparatiste allemand et sa littérature sans domicile fixe. Il ne le pose ici que pour le distinguer du *large spectre* des relations interculturelles, faites donc de *contacts mutuels*, marqués nécessairement — l'échange est à ce prix — à un moment donné par une traduction, linguistique ou culturelle. L'ensemble des échanges interculturels, de ces passages *entre* (au moins) deux langues ou cultures produit les indispensables expériences, qu'il qualifie logiquement de «transculturelles», qui débouchent sur ou produisent, lorsqu'elles sont mises en récit par les individus qui les vivent, un type de littérature sans domicile fixe. Une littérature *entre-deux* espaces, langues, cultures, soit une littérature *translingue* se présente sans attache/sans domicile fixe. Comme chaque autre type de littérature sans domicile fixe, comme chaque dynamique «trans-» analysée par Ette dans son livre, la littérature translingue possède, par nature pourrait-on dire, une singularité esthétique.

L'élément le plus frappant dans cette présentation du rapport entre multi-, inter- et transculturel au sein de ce genre de littérature sans domicile fixe vient du rôle accordé au *multiculturel*. Celui-ci, dans la *séparation* ou l'*à-côté* qu'il implique, à Berlin comme ailleurs, semble ne pas permettre, à la différence de l'attitude interculturelle, l'émergence d'une littérature sans domicile fixe porteuse d'une esthétique propre. Ce n'est pas lui, mais l'*interculturel* qui permet le *transculturel* et le *translingue*. Néanmoins, le multiculturalisme apparaît, au moins temporairement, indispensable car avant qu'il y ait rencontre entre cultures, il faut que ces cultures soient distinctes et en situation de se rencontrer, d'être à proximité géographique ou territoriale, en un mot qu'il y ait ou ait eu une situation de multiculturalisme. Ainsi, si les littératures sans domicile fixe mentionnent le multiculturel, si certaines des œuvres s'y apparentant le mettent en récit, et s'il constitue parfois une étape historique nécessaire, même lorsque celle-ci demeure temporaire, vers l'inter- et le trans- culturel indispensable à ce modèle

d'écriture entre les mondes, de littératures sans domicile fixe, il n'est pas au cœur de ses préoccupations. Il n'est pas un thème central. Ce qui occupe cette place réside, pour l'ensemble des littératures sans domicile fixe, dans le transculturel, c'est-à-dire dans un dépassement par certaines œuvres des frontières impliquées par les différentes littératures et traditions nationales ou linguistiques. Les littératures sans domicile fixe se présentent comme formant une esthétique du transculturalisme littéraire, et non du multiculturalisme qui reste très marginal en leur sein.

c) Multilinguisme et multiculturalisme littéraires

La question du langage touche à un lien important et marquant du multiculturalisme littéraire sur le plan esthétique, celui entre la culture et la langue. Si les questions de religion et, dans une moindre mesure, de «race» ou d'«ethnie» tendent à y occuper les premières places, le récit multiculturel implique souvent aussi une mise en récit d'un rapport singulier à la langue nationale de la tradition littéraire au sein de laquelle l'œuvre s'inscrit. L'hybridité linguistique, comme le jeu sur cette incertitude linguistique — en fait sur la maîtrise/non maîtrise de ladite langue nationale standard — constituent des éléments centraux dans nombre de textes, principalement, si ce n'est exclusivement en ce cas, produits par des auteurs d'origine migrante. À ce propos, les études du multiculturalisme en littérature américaine ont, à l'image de celle de A. Robert Lee, souligné l'importance du ou des différents *spanglish* dans la culture populaire étasunienne et dans sa mémoire. Il montre que ce qui se joue avec cette langue hybride possède un enjeu esthétique: «[...] l'espagnol, qu'il s'agisse de l'espagnol *chicano* ou de ses équivalents puertorriqueño, cubano-americano ou autres, ne peut plus continuer à être considéré simplement comme la langue de la pauvreté des migrants, des exilés et des *barrios*» [LEE 2003: 124]. ВНАВНА a lui aussi relevé cette dimension esthétique de la culture chicano avec l'exemple du *rasquachismo* qui «renouvelle le passé et le reconfigure comme un espace “interstitiel” contingent, qui innove et interrompt la performance du présent» [2019: 42]. Cette dimension se vérifie dans d'autres textes *chicanos*, notamment dans *The Hungry Woman* (1995), une réécriture *queer* féministe du mythe de Médée par Cherrie Moraga.

Cette pièce fournit en effet d'intéressants exemples de ce jeu esthétique sur le langage propre aux textes multiculturels. Voici un extrait dans lequel s'exprime notamment Mama Sal, la grand-mère âgée de Médée et Chac-Mool, le fils de Médée:

MAMA SAL

Tu mamá y su cadre étaient parmi les nombreux petits groupes organisant des révoltes dans les pueblitos à travers le Sud-Ouest. Ensuite Los Independentistas ont déclaré l'île de Vieques libre et souveraine —

SAVANNAH

qui a inspiré une réponse internationale, déjà menée par les Mayas au Chiapas.

CHAC-MOOL

Les Zapatistas.

NURSE

0-69

MAMA SAL

Les Zapatistas ont affronté le PRI et le PAN hasta el partido de la TORTILLA et le président mexicain s'est fait descendre et bueno... le reste, c'est de l'histoire. Pan-indigenismo a déchiré l'Amérique et Aztlán est né des pedacitos. [MORAGA 2001: 23] fr/eng

L'usage du *spanglish* — j'ai tenté dans ma traduction d'en rendre au mieux la tonalité — au sein du présent passage permet, tout comme les références à la politique mexicaine, un ancrage territorial de la pièce derrière l'universalisme du mythe de Médée. Nous sommes dans un lieu de frontière, entre le Mexique et les États-Unis. La pièce est toutefois à dominante étasunienne. La langue illustre aussi l'hybridité des individus appartenant à cette région délimitée où existe un mélange de populations de toutes origines, dont de nombreux hispaniques. Ce n'est cependant pas là le seul ni le principal apport du recours au *spanglish*. Si l'on regarde précisément les mots espagnols utilisés (*Independentistas*, *pueblitos*, *partido de la TORTILLA*) on se rend compte d'un

choix très politique. Ces mots ne peuvent s'écrire en anglais. Dans ce contexte, ils constituent d'authentiques *intraduisibles*. Le mélange entre des lieux mythologiques comme Aztlán et des références politiques au Mexique contemporain comme le PRI et le PAN ainsi que l'usage de mots anglais et espagnols renforcent encore l'identité spatiale de la pièce. À cela s'ajoute la dimension identitaire de la langue. Parler *spanglish* plutôt qu'anglais, et également dans une moindre mesure plutôt qu'espagnol, se présente comme une affirmation identitaire. Par ce geste, on refuse d'abandonner complètement ses racines culturelles, on montre qu'elles nous constituent. On se situe dans le multiculturalisme encourageant à garder au maximum sa culture ou du moins à ne jamais devoir l'abandonner complètement pour une quelconque raison. Dans sa poétique de la Relation, et c'est encore en cela qu'elle est une esthétique multiculturelle, Glissant n'oublie pas, comme on l'a vu plus haut, la question de la langue. Ce que le voyageur, mais aussi le migrant (qui est un voyageur), «export[*é*] en premier lieu, c'est sa langue. [...] le dit de la Relation est multilingue. Par-delà les impositions des puissances économiques et des pressions culturelles, il s'oppose en droit au totalitarisme des visées monolingues» [GLISSANT 1990: 31]. La poétique de la Relation glissantienne illustre ainsi le fait que, s'il y a une dimension politique, narrative et identitaire dans le multilinguisme des textes multiculturels, sa dimension la plus forte est sans doute esthétique. Même si, «le multilinguisme ne suppose pas la coexistence des langues [...]» pour GLISSANT, «mais la présence des langues du monde dans la pratique de la sienne» [1996: 41], il ne nie ni la possibilité d'une coexistence ni la singularité de celle-ci lorsqu'elle s'exprime dans certains récits multiculturels et, est-on tenté d'ajouter, dans certains récits antillais, notamment ceux de Patrick Chamoiseau, entre le français et le créole martiniquais [N'ZENGOU-TAYO 1996].

Dans l'exemple concret de *The Hungry Woman*, la poétique de la Relation se marque ainsi en termes d'effets sur le lecteur ou le spectateur. Ce dernier ne construirait pas la même Mama Sal et pas le même texte si ce personnage s'exprimait différemment, en anglais ou en espagnol «standard». La pièce ne peut simplement pas être écrite entièrement en anglais. Le *spanglish* obtient ses lettres de noblesse et fait partie de la littérature multiculturelle étasunienne. Il devient, si ce n'est une langue littéraire, une langue légitimée dans des œuvres

littéraires, une langue sans laquelle le multiculturalisme étasunien ne peut être exprimé de manière authentique. Ce faisant, le multilinguisme intratextuel lié au multiculturalisme contemporain s'oppose, comme l'a montré KNAUTH, à l'esthétique traditionnelle occidentale, fondée depuis les Grecs sur une forme de pureté de la langue, à la recherche permanente sur le plan littéraire de «la langue parfaite» (Eco) [in BLOCK DE BEHAR, MILDONIAN *et al.* 2009: 41-64]. Sans nier la question esthétique, Bourdieu insiste sur le fait que les dimensions politique et sociale priment dans cette recherche de perfection. Les langues et pratiques linguistiques «parfaites» ou «légitimes» sont celles des classes supérieures, des «dominants». La «perfection» et le «standard», poursuit-il, constituent une construction sociale imposée contre «les usages populaires» et j'ajoute hybrides de la langue qui «subissent une dévaluation systématique» [BOURDIEU 2001: 82-83]. Ainsi, en prenant le droit, au nom de l'authenticité et de l'identité, d'écrire de manière «non pure» (pas impure, faisons attention) et hybride, en refusant toute imposition sociale et politique des standards, les récits multiculturels multilingues posent à nouveau, de manière différente, la question des langues littéraires légitimes et de ce qui constitue les textes appartenant légitimement à telle ou telle autre littérature nationale, en l'occurrence étasunienne.

À travers son concept de littératures sans domicile fixe analysé plus haut, Ette propose une solution élégante pour résoudre ce type de problème d'appartenance. Pour un cas comme *The Hungry Woman*, il parlerait sans doute d'une œuvre *multilingue*, mais plus encore *interlinguistique* et *transculturelle* (pas *multiculturelle*). Selon ses codes et son vocabulaire, il s'agit bien d'un texte sans appartenance «nationale», une œuvre sans domicile fixe. Les textes en *spanglish*, en toute autre langue hybride ou ouvertement *multilingues* expriment d'ailleurs encore mieux l'idée de transculturalisme littéraire sans domicile fixe et oscillant entre les langues et cultures que les exemples allemands de Tawada et d'Özdamar donnés par ETTE lui-même [2005: 181-203]. Toutefois, aussi élégante et intéressante que soit sa proposition, elle apparaît limitée et discutable. *The Hungry Woman* n'est en fait pas une œuvre de littérature sans domicile fixe bien qu'indiscutablement écrite entre (deux) mondes. Tous les éléments paratextuels démontrent une *domiciliation* étasunienne claire, c'est-à-dire une appartenance à la littérature étasunienne. On

retrouvera Moraga dans une histoire de la littérature étasunienne (éventuellement mexicaine), mais pas dans une histoire de la littérature allemande. Il en va de même pour Özdamar et Tawada qu'on retrouvera dans des histoires de la littérature allemande (éventuellement turque pour la première et japonaise pour la seconde) et pas dans des histoires de la littérature française, russe ou suédoise. Le concept de littératures sans domicile fixe comme *concept transversal* [ibid.: 14] n'amène donc pas de solution satisfaisante ici. L'œuvre transculturelle et translingue de Moraga (comme celles de Tawada et d'Özdamar) est bien entre deux mondes et deux langues, mais en cela elle illustre plus l'ouverture et la fascinante plasticité de la littérature nationale étasunienne (allemande pour Tawada et Özdamar) contemporaine, sa capacité à générer en son sein des écritures nouvelles, nourries par une expérience, linguistique ou culturelle, positive ou négative, de l'étranger, qu'un quelconque espace (ou non-espace puisque sans domicile) littéraire nouveau.

Une autre manière de procéder consiste non à offrir comme Ette un nouveau concept pour intégrer ces œuvres de manière nouvelle aux études littéraires, mais à prendre délibérément le contre-pied de la conception dominante construite historiquement. En partant de Bourdieu, on peut montrer que les récits multiculturels et multilingues renouvellent aussi la question de l'esthétique littéraire contemporaine. Dans *Langage et pouvoir symbolique*, il observe que «le travail qui s'accomplit dans le champ littéraire produit les apparences d'une langue originale en procédant à un ensemble de dérivations qui ont pour principe un *écart* par rapport aux usages les plus fréquents, c'est-à-dire "communs", "ordinaires", "vulgaires". La valeur naît toujours de l'écart, *électif ou non*, par rapport à l'usage le plus répandu.» [BOURDIEU 2001: 91]

Les auteurs de récits multiculturels multilingues brisent de fait l'idée de langue légitime, et surtout l'*écart* que leurs œuvres créent est un écart par rapport à cette idée, mais qui, au lieu de renforcer la langue des dominants, met au contraire sa souveraineté, sociale mais aussi esthétique, en question. Ce faisant, les récits multiculturels multilingues déstabilisent la tradition littéraire, ainsi que ses fausses certitudes sur les liens langue/littérature ou nation/histoire. Ils participent ainsi à l'émergence d'une *esthétique de traverse* ou encore une «poétique latente, ouverte, multilingue d'intention, *en prise avec tout le possible*» [GLISSANT 1990: 44]. Plutôt que «multilinguisme», certains

critiques utilisent le terme de «mélange», soit un concept «forgé par le Réunionnais Jean-Louis Robert» et qu'il définit comme le fait «d'inventer une forme romanesque nouvelle qui traverse les frontières génériques pour dire [...] l'indécidable de l'identité» [MOURA 2014: 9, cit. de ROBERT 2004], ou encore celui d'«hétérolinguisme», que Moura présente comme un «*third code*» né de la création singulière de l'auteur» [MOURA 2014: 7]. Même s'ils ne sont pas similaires, ces termes apparaissent tous deux très proches du concept de *multilinguisme*. Ils évoquent également la singularité linguistique d'auteurs qui se trouvent dans une situation socioculturelle, géographique et linguistique particulière donnant à leurs œuvres cette singularité. Ces positions culturelles hybrides ne sont pas forcément liées au multiculturalisme, mais, à l'image de Moraga dans notre analyse, elles peuvent l'être. Les récits multiculturels multilingues constituent des mises en récit offrant au multiculturalisme littéraire un relief particulier d'un véritable écrire-entre-deux-mondes, mais en rien sans domicile fixe. Cela peut être démontré en poursuivant l'analyse de *The Hungry Woman*.

Dans la pièce, le multilinguisme comme hybridité linguistique est couplé à une autre forme importante d'hybridité, à savoir celle entre le mythe occidental de Médée et certains mythes mésoaméricains. Enfin, le *spanglish* permet de conférer une authenticité aux personnages. Ces derniers sont des figures nouvelles de la littérature. En mettant en récit la mémoire d'une immigration à travers la langue et le multilinguisme, *The Hungry Woman* illustre l'évolution du multiculturalisme étasunien, la place de ce phénomène dans la culture et dans les arts. De plus, la pièce offre un important témoignage mémoriel aux descendants de ces «néo-étasuniens», elle leur donne un ancrage identitaire et culturel, à travers des œuvres d'art. La pièce de Moraga illustre ainsi parfaitement le lien entre multilinguisme et multiculturalisme, ainsi que sa dimension esthétique, dans la mesure où elle utilise le multilinguisme (espagnol, anglais et surtout *spanglish*) pour mettre en récit une réalité contemporaine, induite par l'hybridité et le multiculturalisme. Même si elle se déroule dans un espace politique imaginaire et futuriste, lié à une «*balkanis[ation] d'*à peu près la moitié des États-Unis» [MORAGA 2001: 6], la pièce s'inscrit dans le cadre étasunien contemporain, celui d'un multiculturalisme influencé par l'immigration mexicaine.

L'hybridité des langages et le multilinguisme se retrouvent, même si cela se marque de manière moins forte, dans les mises en récit européennes du multiculturalisme: l'arabe et le français en France, les langues indiennes et l'anglais au Royaume-Uni, le turc et l'allemand dans le monde germanophone. Le chapitre concernant la représentation de l'Autre depuis la fin des années 1960 étudiera longuement le cas allemand, en posant notamment la question de la légitimité multilingue, c'est-à-dire de qui possède le droit de représenter ces langages hybrides. Les Allemands reconnus d'origine germanique, comme Fassbinder et Wallraff, ont-ils le droit d'utiliser, de *retranscrire* une langue hybride ou cela est-il réservé à des auteurs migrants, comme Özdamar dans *Le Pont de la Corne d'Or* ou comme, ci-dessus, dans *Mutterzunge*, ainsi que le croient certains critiques parlant d'«appropriation culturelle»? En paraphrasant Spivak, on peut se demander si les immigrants grecs ou turcs peuvent parler, et ensuite comment et quand ces derniers ont acquis la légitimité pour le faire. Avec cette dimension linguistique, l'esthétique (originalité de la langue, hybridation, création), l'éthique (le droit à la parole, le droit à la retranscription de cette langue, l'authenticité et la légitimité) et le politique (l'identité nationale ou l'appropriation culturelle) s'entremêlent dans le récit multiculturel.

De manière corollaire à ce dernier point, le multilinguisme et le multiculturalisme posent la question du rapport entre la (les) langue(s) d'écriture, la littérature nationale et l'identité. Savoir comment intégrer au sein d'une littérature nationale, et s'il est légitime ou non de le faire, des textes d'auteurs nés et ayant toujours vécu dans un autre pays, y plaçant la trame de leurs romans, n'est pas si évident. En effet, ils choisissent de rédiger ceux-ci dans une autre langue que la langue nationale. Si, en le justifiant, on refuse l'intégration de ces œuvres au cadre national, alors la question de leur appartenance à une tradition littéraire se pose, comme celle de savoir si des œuvres littéraires peuvent exister en dehors de l'appartenance à une tradition littéraire donnée. La première étude de cas de la seconde partie permettra une illustration concrète de cette difficulté avec le cas de nouvelles rédigées en mandarin, mais dans un cadre totalement canadien. On reviendra d'ailleurs à la fin de cette première étude sur la proposition de Ette de littératures sans domicile fixe.

Enfin, *last but not least*, le multilinguisme, spécifiquement lorsqu'il est multiculturel, décentre une problématique essentielle des études littéraires, notamment comparatistes, à savoir celle de la traduction. S'il n'est jamais neutre ni évident de traduire un texte, de passer d'un code linguistique — la *langue source* — à un autre code linguistique — la *langue cible* —, cela apparaît encore plus complexe en partant d'œuvres à l'identité multilingue. Lorsque Damrosch avance, comme on l'a vu, la possibilité d'un *gain* en traduction, que faire avec ce type de langues nouvelles, non reconnues et vues comme non littéraires ? On se demande en tout cas d'où viendrait le gain. La question de savoir si Moraga peut être traduite, en français (j'ai essayé avec un extrait), en allemand ou en italien, et peut-être plus encore, en espagnol, se pose véritablement. Que signifierait une traduction dans ce cas ? Si l'on peut rendre une langue *établie* vers une autre langue *établie*, il semble bien plus compliqué de traduire le *spanGLISH* ou les textes multilingues, soit des œuvres à la(aux) langue(s) source(s) parfois incertaine(s), tant les univers singuliers charriés par celles-ci, par leurs mélanges linguistiques apparaissent singuliers. Cette nécessité de repenser en grande partie les problématiques liées à la traduction littéraire, est un apport indéniable du récit multiculturel.

En présentant un nouvel imaginaire, de nouveaux récits, de nouveaux langages, le récit multilingue et multiculturel doit intéresser aussi bien les critiques littéraires que les historiens de la littérature, car sans lui il est difficile, voire impossible, de comprendre nombre d'enjeux centraux de la littérature contemporaine. Il représente un défi pour toutes les conceptions traditionnelles de ce que l'on appelle la (les) littérature(s) nationale(s) et entraîne dans le même temps la nécessité de penser différemment, pour ne pas dire de repenser, la question de la traduction littéraire.

1.2.3 Préhistoire du multiculturalisme littéraire

La mise en récit de l'altérité, de la diversité ethnoculturelle, est en fait aussi ancienne que la littérature elle-même. On peut même affirmer qu'elle remonte au monde grec à travers notamment la figure de la Barbare Médée dans la célèbre tragédie homonyme d'Euripide,

reprise récemment, on l'a vu, par Moraga. À l'époque moderne, on pense immédiatement à Shakespeare, à *Othello* (~1603), pièce dans laquelle le personnage-titre est un Maure, ainsi qu'au *Marchand de Venise* (*The Merchant of Venice*, 1596-1597) avec au centre la figure de l'altérité religieuse juive incarnée par le personnage de Shylock. YOUNG [2008: 29 sq.] mentionne ces deux pièces pour questionner l'appropriation culturelle. BLOOM, quant à lui, voit dans le Barde le véritable auteur multiculturel, et ces œuvres en constituent la preuve [1998: 15-16]³. En France, il est aisé d'évoquer la présence, au moins depuis le XVII^e siècle, de l'altérité religieuse ou ethnoculturelle à travers la figure du «musulman-comme-Autre», à l'image du grand mamamouchi ottoman dans *Le Bourgeois Gentilhomme* (1670) de Molière, ou du «juif-comme-Autre» dans *Esther* (1689) et *Athalie* (1691), les tragédies de Racine à thème biblique.

Néanmoins, ainsi qu'il a déjà été brièvement souligné, le XVIII^e siècle marque un authentique tournant dans les relations de l'écrivain européen par rapport à l'Autre ou, plus exactement encore, à ses Autres. Pour la première fois, les intellectuels s'intéressent à lui et à ce qu'il peut dire et, éventuellement, ce qu'il peut apporter. Il n'est plus seulement un élément de décor ou d'exotisme, une entité moquée ou alors présentée comme menaçante ou au contraire ridicule. L'Autre devient intéressant et sa culture, ses œuvres d'art, ses différences deviennent productives et enrichissantes. À partir des Lumières, on va donc retrouver, dans les littératures européennes, plusieurs exemples de mises en récit de l'altérité au sein des différentes nations du continent [HASKINS GONTHIER & SANDRIER 2007]. Sans vouloir ni pouvoir évidemment retracer toute cette préhistoire, il convient, dans le but de mieux comprendre pour mieux analyser l'histoire du récit multiculturel, d'examiner deux exemples particulièrement intéressants et représentatifs de cette dernière.

3 Il faut relever la contradiction de Bloom qui d'un côté conspu les «multiculturalistes» et les lectures multiculturelles et qui de l'autre admire en Shakespeare, notamment, l'auteur multiculturel.

a) *Lettres persanes* ou le pluralisme et
l'altérité culturelle comme décentration

Publiées en 1721, les *Lettres persanes* content le séjour de deux Orientaux, Rica et Usbek, à Paris au début du XVIII^e siècle. Comme on le sait, il s'agit là pour Montesquieu d'un prétexte afin de décrire et d'analyser «sa» société, soit la société française de la fin du règne de Louis XIV et du début de la régence de Philippe d'Orléans, à partir d'un faux regard extérieur, et même le plus extérieur possible. Pour mettre en récit deux cultures distinctes dans un même espace, et surtout afin de faire parler au maximum les voyageurs perses de la culture et des mœurs françaises, Montesquieu choisit la forme épistolaire. Les *Lettres persanes* mettent en lumière, pour la première fois sans doute de manière aussi forte, l'altérité culturelle comme décentration. Par ces deux aspects que sont la mise en récit de cultures distinctes en un même lieu et la décentration par l'altérité, les *Lettres persanes* constituent un texte important de la préhistoire du multiculturalisme dans la littérature.

Le passage examiné ici constitue sans nul doute, notamment à cause de sa dernière phrase, l'un des plus célèbres du roman. De ce fait, il fit l'objet de nombreuses analyses. Si je l'ai choisi, c'est qu'il permet de présenter au mieux le contraste entre le roman de MONTESQUIEU et les mises en récit contemporaines du multiculturalisme:

LETTRE XXX.

RICHA AU MÊME.

À Smyrne.

Les habitants de Paris sont d'une curiosité qui va jusqu'à l'extravagance. Lorsque j'arrivai, je fus regardé comme si j'avais été envoyé du ciel: vieillards, hommes, femmes, enfants, tous voulaient me voir. Si je sortais, tout le monde se mettait aux fenêtres; si j'étais aux Tuileries, je voyais aussitôt un cercle se former autour de moi; les femmes mêmes faisaient un arc-en-ciel nuancé de mille couleurs, qui m'entourait: si j'étais aux spectacles, je trouvais d'abord cent lorgnettes dressées contre ma figure: enfin, jamais homme n'a tant été vu que moi. Je souriais quelquefois d'entendre des gens qui n'étaient presque jamais sortis de leur chambre, qui disaient entre eux: «Il faut avouer qu'il a l'air bien

persan.» Chose admirable ! Je trouvais de mes portraits partout; je me voyais multiplié dans toutes les boutiques, sur toutes les cheminées, tant on craignait de ne m'avoir pas assez vu.

Tant d'honneurs ne laissent pas d'être à charge; je ne me croyais pas un homme si curieux et si rare; et, quoique j'aie très bonne opinion de moi, je ne me serais jamais imaginé que je dusse troubler le repos d'une grande ville, où je n'étais point connu. Cela me fit résoudre à quitter l'habit persan, et à en endosser un à l'européenne, pour voir s'il resterait encore, dans ma physionomie, quelque chose d'admirable. Cet essai me fit connaître ce que je valais réellement. Libre de tous les ornements étrangers, je me vis apprécié au plus juste. J'eus sujet de me plaindre de mon tailleur, qui m'avait fait perdre, en un instant, l'attention et l'estime publique; car j'entrai tout à coup dans un néant affreux. Je demeurais quelquefois une heure dans une compagnie, sans qu'on m'eût regardé, et qu'on m'eût mis en occasion d'ouvrir la bouche. Mais, si quelqu'un, par hasard, apprenait à la compagnie que j'étais Persan, j'entendais aussitôt autour de moi un bourdonnement: «Ah ! ah ! monsieur est Persan ? C'est une chose bien extraordinaire ! Comment peut-on être Persan ?»

De Paris, le 6 de la lune de Chalval 1712. [1975: 104-105]

La première chose qui frappe dans ce passage est l'importance des habits. La marque de l'étranger, de l'individu issu d'une culture extérieure à l'Occident, s'observe par le choix de porter des habits différents, et l'idée d'un lien entre l'habit et la culture. C'est un premier élément très intéressant au vu du nombre de débats ayant eu lieu ou se déroulant encore dans les sociétés multiculturelles (occidentales). Il suffit de penser à l'exemple, évoqué plus haut, du *hijab*. On retrouve logiquement souvent cette question de la manière de s'habiller dans les textes contemporains mettant en récit le multiculturalisme. C'est par exemple, et de manière importante, le cas dans *Black Album*. Kureishi y oppose la rigueur des habits musulmans des islamistes d'origine pakistanaise à la grande liberté vestimentaire des Occidentaux. On rencontre ainsi les islamistes vêtus à l'orientale, avec salwars et voiles:

Trois des femmes étaient présentes, dont Tahira qui portait une longue chemise blanche empesée, un pantalon noir et un foulard à carreaux gris et blancs.

Chard arriva enfin en courant et tint la porte à Riaz vêtu d'un nouveau salwar gris. Il resta un moment debout avant de poser sa mallette et de s'asseoir par terre à côté de son bureau [KUREISHI 1996: 247];

auxquels sont opposés des Britanniques habillés à l'occidentale:

Ils [*Shahid et Deedee, sa petite amie hippie*] allèrent dans un pub. Les filles portaient des minijupes ou des Levi's blancs; les garçons des jeans noirs ou bleus, troués aux genoux; certains portaient des blousons de cuir sur leurs polos ou leurs pulls ras-du-cou noirs. Il y avait deux Goths avec un déguisement funèbre qui semblaient déplacés. Il y avait des types plus élégants qui sortaient du bureau et prendraient ensuite un taxi pour aller à Soho [...] Elle aimait la musique, les vêtements, les hommes, la fête. [*Ibid.*: 157-158] fr/eng

Une culture et une identité s'expriment ainsi par une manière de s'habiller. Les vêtements identifient une appartenance culturelle. Lorsqu'on est à Paris, il y a une manière de s'habiller pour passer inaperçu. Il faut suivre le principe de saint Ambroise, c'est-à-dire s'habiller «à l'européenne» pour ne pas éveiller l'attention et s'intégrer. Néanmoins, on ne retrouve pas dans le texte, comme dans les débats actuels, la question du droit de s'habiller comme on le souhaite, y compris lorsque ce droit vise à se conformer aux codes et exigences, réels ou supposés tels, d'une religion particulière. On peut se vêtir comme bon nous semble, selon les us et coutumes de notre culture d'origine, en suscitant de la curiosité ou alors «faire comme les Parisiens». Cependant, le choix de porter les habits traditionnels suscite de la curiosité mais, on le devine, ni vagues ni hostilité. Il faut dire qu'il n'y a pratiquement pas de Persan ni même de personnes d'origine non européenne à Paris à l'époque et qu'il n'existe ainsi, différence profonde avec le monde multiculturel contemporain, aucune crainte liée à un changement culturel durable. L'idée d'une coexistence de cultures et de coutumes disparates en un même lieu, au-delà de courts séjours d'un tout petit nombre de voyageurs, n'est pas un enjeu. La diversité culturelle et culturelle permanente au sein d'une cité ou d'un pays ne peut être envisagée ou prise en compte à cette époque.

Il convient d'observer que le texte de Montesquieu évoque également la curiosité des écrivains et intellectuels pour l'altérité culturelle et une certaine ignorance de la population. Comme pour insister ou mieux souligner cette dernière, Montesquieu y revient deux fois dans

la lettre de Rica: «des gens qui n'étaient presque jamais sortis de leur chambre, qui disaient entre eux: Il faut avouer qu'il a l'air bien persan» et à la fin, avec la phrase: «monsieur est Persan? C'est une chose bien extraordinaire! Comment peut-on être Persan?» L'écrivain utilise l'altérité, crée une altérité en se masquant derrière un personnage persan, pour montrer et critiquer l'étroitesse d'esprit et les fausses certitudes de ses compatriotes, ainsi que leur manque de curiosité intellectuelle. L'accent mis sur l'ignorance occidentale de l'altérité religieuse et culturelle au XVIII^e siècle va faire place, dans le récit multiculturel, à une forme soit d'acceptation, plus ou moins enthousiaste, soit de crainte, voire d'hostilité réelle, vis-à-vis de cette dernière au sein des sociétés pluralistes européennes. Les peurs jugées absurdes à l'endroit de la diversité et du pluralisme culturel s'expriment parfois par une forme de «culpabilisation» des individus occidentaux jugés trop peu ouverts, frileux, comme dans les romans de Boulainvilliers ou, au contraire, elles sont jugées justifiées et l'on présente les transformations induites par le multiculturalisme comme néfastes pour les sociétés européennes, comme dans *Le Camp des Saints* ou *Soumission*.

Si l'œuvre de Montesquieu apparaît importante dans la préhistoire du récit multiculturel, c'est bien entendu principalement parce qu'elle met au centre la coprésence temporaire de plusieurs cultures en un même lieu, mais aussi parce que ce roman permet de constater, à travers celle-ci, la permanence de certains enjeux, de certaines marques de l'altérité culturelle. On vient de le démontrer avec l'habillement. On pourrait poursuivre avec les coutumes et la religion. La lettre XXIV, par exemple, comporte une sévère critique du catholicisme. Comparant le roi de France au pape, MONTESQUIEU fait dire à Rica que celui-ci est plus puissant que celui-là:

[...] il y a un autre magicien plus fort que lui [*le roi de France*], qui n'est pas moins maître de son esprit, qu'il l'est lui-même de celui des autres. Ce magicien s'appelle le pape: tantôt il lui fait croire que trois ne sont qu'un; que le pain qu'on mange n'est pas du pain, ou que le vin qu'on boit n'est pas du vin; et mille autres choses de cette espèce. [1975: 92]

Avec la dimension religieuse dans l'altérité, et notamment l'opposition entre islam et Occident — chrétien ou sécularisé — et la question vestimentaire (parfois, mais non nécessairement liée à la religion), nous retrouvons là les dimensions qui seront les plus fortes

et les plus constantes des romans multiculturels. Dans les textes de la préhistoire du récit multiculturel, cette opposition sert souvent, comme je l'ai mentionné plus haut, à créer un décentrement. Cet aspect est même formulé de manière quasi explicite, toujours dans la lettre XXIV des *Lettres persanes*, peu avant le passage précité: «Ne crois pas que je puisse, quant à présent, te parler à fond des mœurs et des coutumes européennes: je n'en ai moi-même qu'une légère idée, et je n'ai eu à peine que le temps de m'étonner.» [*Ibid.*: 91] Il s'agit donc de montrer l'influence culturelle (religieuse) des individus sur les mentalités et sur les lieux pour décentrer le lecteur européen. Cependant au XVIII^e siècle, il n'y a pas de réflexion ou de crainte sur la présence durable d'une diversité religieuse et culturelle en un même lieu. Dans les romans multiculturels, cette dimension de décentrement disparaît pratiquement, sauf dans les récits multiculturels réalistes magiques, comme je le montrerai dans la dernière étude de cas. C'est là un élément majeur distinguant la préhistoire et l'histoire du multiculturalisme dans la littérature. Dans les textes contemporains, il s'agit de voir comment les différentes cultures vivent et se développent en un même lieu. Il ne s'agit plus d'utiliser l'altérité culturelle comme témoignage ou procédé rhétorique critique, mais de mettre en lumière comment une culture originellement allogène s'inscrit dans un lieu, et les différents changements que cela implique sur les individus, les sociétés et les lieux.

b) *Effi Briest* ou l'altérité culturelle comme créatrice de trouble et productrice de peur

Publié en feuilleton en 1895 puis sous forme de livre l'année suivante, *Effi Briest* de Theodor Fontane est principalement connu comme l'un des grands romans de l'adultère féminin au XIX^e siècle, au côté de *Madame Bovary* et d'*Anna Karénine*. Comme je l'ai déjà étudiée ailleurs [PILLET 2016: 217-247] et que ce n'est pas l'objet de la présente recherche, cette dimension est laissée de côté ici. L'analyse se concentre sur un élément particulier et *a priori* marginal, mais en fait très important du texte, à savoir le spectre d'un Chinois. Cette figure ethnoculturelle extrême-orientale dans un roman se déroulant en Prusse à la fin du XIX^e siècle constitue un exemple fascinant de narrativisation de l'altérité et de la coexistence culturelle, illustrant à quel point celles-ci créent trouble et peur au sein de la société européenne de l'époque.

Trouble et peur sont des éléments qui se retrouvent dans les textes contemporains mettant en récit le multiculturalisme, chez Raspail et Boulin notamment. Pour cette raison, le chef-d'œuvre de Fontane figure bien parmi les textes importants de la préhistoire du multiculturalisme *dans* la littérature.

Les différentes études de la présence de l'esprit d'un Chinois dans *Effi Briest* ont principalement porté jusqu'ici, comme l'a relevé Debra N. Prager, sur la question de l'exotisme lié à l'expansion coloniale allemande à l'époque ou ont alors servi, dans un autre registre, à des analyses de la psychologie du personnage d'Effi. La germaniste ajoute qu'avant elle, seuls Judith Ryan et Claudius Sittig ont considéré cette scène du Chinois comme un témoignage de la forte, voire «envahissante» présence de l'Orient tout au long du roman de Fontane [PRAGER 2014: 191-192]. Il convient toutefois de préciser que d'autres lectures de ce motif du Chinois furent réalisées. UTZ [1984: 212-225, voir PILLET 2016: 233-234], a souligné à quel point ce dernier constitue un élément lié à la globalisation, à l'impérialisme et Stephen D. ARATA [ROBERTSON 2015: XVII] a vu en celui-ci un «colonialisme inversé», soit la présence en Occident de colonisés ou ex-colonisés. Cependant, je vais m'intéresser ici à un autre aspect de ce motif, à savoir à quel point cette présence «exotique» constitue une mise en récit de l'altérité culturelle préfigurant certains éléments et trames prégnants du multiculturalisme littéraire. Il s'agit là d'une dimension du texte qui, à ma connaissance, n'a encore jamais été relevée par la critique.

C'est au chapitre VI que cette altérité apparaît, lors de l'évocation par les Innstetten d'un «monde tout nouveau». À Kessin, la ville prussienne qu'ils habitent, ce monde nouveau est symbolisé par les premiers contacts qui s'y sont réalisés avec des individus venus du vaste monde comme notamment, précise Geert von Innstetten, avec ce Chinois qui non seulement y vécut mais y est enterré:

- Un monde tout nouveau, dis-je; peut-être y a-t-il un Nègre, ou un Turc, ou même un Chinois.
- Le Chinois aussi, tu as deviné; il est possible que nous en ayons encore. En tout cas nous en avons eu un. Il est mort maintenant et enterré dans une petite tombe avec un grillage tout à côté du cimetière. Si tu n'as pas peur, je te la montrerai à l'occasion; elle est dans les dunes avec quelques fleurs sauvages autour, et çà et là quelques

immortelles, et on entend continuellement la mer. C'est très beau et cela fait frissonner. [FONTANE 1981: 66] fr/all

Il convient de s'arrêter ici sur le verbe «frissonner» (sur l'adjectif «frissonnant» — *schauerlich* — dans l'original). Le talent de Fontane se remarque dans les mots qu'il met ici dans la bouche d'Innstetten, c'est-à-dire au zeugma ou, plus exactement, une construction qui s'apparente à cette figure de style, qu'il lui fait dire: «frissonner» est au sens propre ressentir le froid de la mer Baltique, mais c'est tout autant trembler de peur à cause du Chinois (de sa tombe), la peur de l'étranger lointain. Tout autant, sinon plus, ce que la suite du texte confirme:

— Oui... frissonner... et je voudrais en savoir plus long. Mais non, j'ai tout de suite des visions et des rêves et je n'ai pas envie, si ma première nuit ici est bonne, de voir un Chinois s'approcher de mon lit. - [...] Et vous avez beaucoup d'étrangers comme cela ici ?

— Beaucoup. La ville entière ne se compose que d'étrangers de ce genre; des gens dont les parents et les grands-parents habitaient autre part.

— Comme c'est curieux ! Raconte encore, mais plus rien qui donne le frisson. Un Chinois, je trouve, cela vous donne toujours le frisson.

[*Ibid.*: 66-67] fr/all

L'étranger qui amène une altérité réelle est perçu, comme on peut le constater, si ce n'est comme une menace, du moins comme une source de peur. Ce qui est encore corroboré dans une lettre qu'Effi écrit à sa mère et dans laquelle elle évoque le Chinois:

Mais l'important, c'est qu'un jeune Chinois, que le père avait ramené de Chine et qui de serviteur était devenu l'ami, mourut peu après et fut enterré dans un lieu solitaire près du cimetière. Je suis passée dernièrement devant, mais j'ai tourné la tête et regardé de l'autre côté, car j'avais peur de le voir assis sur sa tombe. Car, ma chère maman, je l'ai vu une fois pour de bon, ou du moins j'ai cru le voir, le jour où Innstetten était chez le prince et où j'étais endormie. C'était épouvantable, je n'ai pas envie de revivre une chose pareille. [*Ibid.*: 124] fr/all

Si la figure du Chinois dans le roman de Fontane annonce, indirectement et de manière aussi discrète qu'involontaire, la globalisation, elle permet surtout, à l'image des *Lettres persanes*, d'observer la présence dans cette littérature de la fin du XIX^e siècle de certains éléments que l'on retrouvera pleinement plus tard dans les mises en récit du multiculturalisme. Le plus fort est évidemment celui de la

crainte produite par la présence d'individus de culture, et dans une moindre mesure d'ethnie, extra-européennes. À travers cette peur de l'extra-européen, Effi exprime les craintes qui se présentent, et se présenteront davantage à l'avenir, de la présence, réelle et non simplement spectrale cette fois-ci, d'individus extra-européens en Occident. La crainte d'Effi pour un Chinois n'a rien à voir avec le *péril jaune* mentionné par certains critiques [UTZ 1984: 218, cité dans PILLET 2016: 234], car il s'agit d'une peur de l'étranger. La phrase citée susmentionnée évoquant le «Nègre» et le «Turc» le démontre. Ces craintes de l'étranger et de l'altérité constituent une dimension essentielle du multiculturalisme dans la littérature, comme on a d'ailleurs eu l'occasion de le voir plus haut, lorsque l'on a abordé le concept d'*hybridité*, à travers l'anxiété de l'hybridité ethnoculturelle dans *Le Bouc*, et comme on aura encore l'occasion de le voir plus loin dans les études de cas.

Le second élément important présent dans *Effi Briest* et qui se maintiendra dans le multiculturalisme littéraire tient à l'opposition très marquée entre l'étranger non européen, de culture extra-européenne, qui «fait frissonner» et les étrangers de culture européenne, qui ne présentent pas une menace, aux yeux des protagonistes. Avant de parler spécifiquement d'un Écossais, d'un Portugais, d'un Suédois, d'un Danois et d'un Italien, Innstetten note que ceux-ci, en opposition au Chinois «[...] Dieu merci sont d'un tout autre genre; rien que des gens maniérés, peut-être un peu trop commerçants, un peu trop portés à ne voir que leur intérêt, ayant toujours à la main des traites de valeur douteuse» [FONTANE 1981: 67]. **fr/all** Si la crainte de l'étranger et sa mise en récit ne se limitent pas aux non-Occidentaux, mais concernent des individus d'autres pays européens, comme encore une fois dans *Le Bouc* où l'altérité culturelle est exprimée par la présence d'un travailleur immigré grec, c'est principalement la question des personnes d'origine ethnoculturelle extra-occidentale qui constitue l'enjeu déterminant du multiculturalisme. Les textes le mettant en récit traitent ainsi systématiquement de cultures extra-occidentales, et plus spécifiquement de religions supposées exogènes à la tradition européenne et nord-américaine. La mise en récit peut offrir une critique de l'attitude craintive des Européens d'origine par rapport aux changements produits par le multiculturalisme comme chez Fassbinder ou au contraire justifier les peurs des changements que peut ou pourrait produire le

multiculturalisme comme le fait Houellebecq. La crainte de l'altérité et de la diversité, d'une trop grande altérité et une trop importante diversité culturelle, constitue un élément central du multiculturalisme littéraire dont les prémices se trouvent dans sa préhistoire.

1.2.4 De la préhistoire du multiculturalisme littéraire à son histoire

Le multiculturalisme n'est pas apparu *ex nihilo* entre la fin des années 1960 et le début des années 1970 pour s'imposer ensuite comme une réalité incontournable. Il est le fruit de changements sociopolitiques, philosophiques et bien sûr démographiques. Comme toute réalité, il a une histoire et une préhistoire. L'analyse de celle-ci a permis de mettre en lumière la présence de deux éléments qui demeureront centraux dans celle-là, à savoir la décentration et le trouble ou le malaise provoqué par l'altérité et la diversité ethnoculturelles au sein des villes et des pays occidentaux.

Dans les *Lettres persanes*, la diversité ethnoculturelle, ses qualités et ses défauts, est marginale. Ce qui compte, c'est de porter un regard extérieur et décentré sur la France ou, comme on l'a vu, de trouver un stratagème rhétorique pour parler de manière « neutre » de la France: « Montesquieu fait [...] un usage conscient et systématique du procédé de distanciation [...]. La condition du savoir réussi est [...] la non-appartenance à la société décrite. » [TODOROV 2001: 467-468] On peut ainsi, sans exagérer, affirmer que Rica et Usbek auraient pu venir de pratiquement n'importe quelle culture extra-européenne⁴. Pour Montesquieu, la diversité culturelle de son pays, les difficultés que cela peut supposer, les apports dont il peut tirer profit ne se posaient, je le

4 S'appuyant sur un passage du texte dans lequel un Espagnol est évoqué, TODOROV [2001: 468] écrit que les étrangers du roman auraient pu être autant Espagnols que Persans, puisque l'important est d'avoir « le privilège épistémologique d'être des étrangers ». C'est inexact, le fait d'appartenir à une civilisation non chrétienne et non européenne est central. Le passage analysé ici sur le pape le prouve.

répète, tout simplement pas. Si on commence à cette époque à s'intéresser à la diversité «civilisationnelle», la coexistence de cultures fort différentes en un même lieu ne pouvait entrer en ligne de compte. De manière identique, les changements politiques que pourrait apporter cette présence allogène sont totalement absents.

Effi Briest présente un aspect que l'on trouvera de manière importante dans les mises en récit du multiculturalisme, à savoir l'altérité comme trouble ou créatrice de peur et de malaise. Les identités culturelles, et surtout leurs confrontations et leurs cohabitations, constituent des dimensions importantes des romans contemporains. Dans l'œuvre de Fontane, l'individu de culture extra-européenne est mort. Il n'y a aucune coprésence des cultures, de l'altérité ethnoculturelle. Malgré cela, la peur de l'altérité est fortement présente. Elle est même effective. Le personnage-titre est troublé et a réellement peur de l'esprit du Chinois. Dans les œuvres contemporaines, la coprésence, générant peur et trouble, forme l'élément essentiel de bon nombre de récits. Le multiculturalisme est présenté par les auteurs le narrativisant parfois comme une richesse, mais souvent comme un danger et une source de malaise dans l'Occident contemporain. Les différentes études de cas de la seconde partie auront pour vocation d'analyser concrètement, sous des angles divers, certaines caractéristiques déjà présentes dans la préhistoire du multiculturalisme, mais également d'étudier des aspects qui apparaissent avec la société multiculturelle elle-même.



Le multiculturalisme dans la littérature et au sein des études littéraires contemporaines

Partie II



La France n'a jamais été et ne sera jamais une nation multiculturelle.

Emmanuel Macron, candidat En marche ! à la Présidence de la République française, *Causeur magazine*, 13.04.2017

L'étude approfondie du concept de multiculturalisme, de son importance philosophique et politique ainsi que de son rôle central au sein des sciences humaines et sociales actuelles conduit tout naturellement à l'analyse dans cette seconde partie de sa mise en récit dans la littérature contemporaine et des différents aspects de celle-ci. Le premier chapitre s'intéressera à la place accordée à la littérature multiculturelle selon les pays. Cette dernière varie en effet fortement selon les traditions littéraires et il y a lieu de s'interroger sur ces variations et sur leurs conséquences esthétiques et académiques. Le second chapitre sera, quant à lui, dédié à différents aspects et usages des textes mettant en récit le multiculturalisme afin de démontrer, à travers quatre exemples concrets, l'importance et la pertinence de ce thème pour être en mesure de saisir nombre d'enjeux centraux de la littérature comme des études littéraires contemporaines.



II.1 LE MULTICULTURALISME ET SA MISE EN RÉCIT

Leur place dans l'histoire et dans les études littéraires

Si l'on veut comprendre la place du multiculturalisme dans les différents programmes, *curricula*, ainsi qu'au sein des recherches académiques en littérature, il importe de comparer des pays dans lesquels celle-ci est importante à des pays dans lesquels elle l'est moins, voire absente. En effet, et comme on peut instinctivement le deviner, c'est dans les États dotés d'une politique multiculturelle et d'une forte immigration que ce thème bénéficie de la place la plus importante. Dans ce dessein, je vais commencer par analyser les différentes manières d'écrire les histoires littéraires nationales canadiennes en langues française et anglaise. Montrer comment le multiculturalisme politique officiel de ce pays a réellement changé la manière de comprendre, d'étudier et de raconter ses littératures et faire contraster cette situation avec les réalités européennes — allemande, française et britannique — et étasuniennes, tout cela permet d'illustrer de manière concrète les conséquences esthétiques et académiques de certains choix sociopolitiques.

II.1.1 Le cas spécifique et paradigmatique du Canada

Parmi tous les pays officiellement multiculturels, le plus intéressant est le Canada. Et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il s'agit du plus ancien d'entre eux puisque la politique volontariste le favorisant y fut introduite en 1971. À ce titre, il offre le plus important recul. Ensuite, le pays est doté de deux langues officielles. Le Canada permet ainsi, de façon interne et contrairement à d'autres pays officiellement multiculturels comme l'Australie, d'analyser l'impact d'une même politique dans un pays doté de *deux* littératures et histoires littéraires distinctes. Distinctes et qui, en sus, le plus souvent s'ignorent

[BEECROFT 2013; 2015: 196, 208]. À cela s'ajoute le fait que la minorité francophone, très largement concentrée au Québec, a toujours, à la différence de la majorité anglophone, contesté cette politique, mettant en avant d'autres modèles d'intégration de la diversité ethnoculturelle [AUDARD 2009: 605; LABELLE 2008: 38-39]. Le Canada permet aussi, de façon externe, de comparer la manière de considérer le multiculturalisme en *histoire littéraire* comme dans l'enseignement et la recherche en littérature dans un pays officiellement multiculturel avec ce qu'il se passe en Europe, soit dans différents pays ne se reconnaissant pas (officiellement) multiculturels. Enfin, le Canada présente une autre complexité avec la présence de peuples autochtones, soit les peuples indigènes présents sur le territoire bien avant l'arrivée des Européens. La prise de conscience de l'importance de ce fait, ces dernières années, a forcé le Canada institutionnel, et avec lui ses universités francophones comme anglophones, à repenser encore son multiculturalisme. C'est l'ensemble de ces éléments qui rend le cas canadien aussi fascinant qu'incontournable pour la présente étude.

**a) Multiculturalisme et interculturalisme
dans les études littéraires québécoises**

Au début de *What is Québécois Literature?*, Rosemary CHAPMAN remarque que «[l']histoire littéraire n'est jamais neutre ni exhaustive, elle concerne autant le présent que le passé, elle a adopté et adapté au fil du temps toute une variété de méthodologies pour convenir aux différents contextes. Toute histoire littéraire cartographie un territoire non seulement par ce qu'elle inclut, mais aussi par ce qu'elle exclut. Cela commence par la manière dont on choisit de délimiter un corpus ou une tradition littéraire.» [2013: 2]

Cette affirmation montre l'importance cruciale du territoire lorsqu'il s'agit d'étudier une littérature, d'écrire l'histoire d'une littérature nationale, et souligne que c'est particulièrement vrai dans le cadre québéco-canadien puisque la géographie est, en ce cas, particulièrement floue. Selon qu'on parle de «la littérature canadienne de langue française, de la littérature québécoise, de la littérature acadienne, de la littérature franco-ontarienne ou de la littérature amérindienne francophone», on trouve «une cartographie différente, un récit différent, et aussi une différence de contexte historique, de structure ou

périodisation» [*ibid.*: 2-3; voir BEECROFT 2013]. Il conviendrait d'ajouter que si l'on prend en compte le *territoire politique canadien* et les deux littératures *nationales* du Canada, alors on observe l'influence que les différentes politiques fédérales peuvent avoir et ont eue sur l'écriture, et aussi sur l'enseignement de l'histoire des littératures québécoise et anglo-canadienne. Intéressons-nous d'abord au Québec.

Lorsque le Canada instaura officiellement le multiculturalisme le 8 octobre 1971, le premier ministre du Québec, Robert Bourassa, envoya une lettre au premier ministre canadien Pierre Elliott Trudeau dans laquelle il explique que sa province, *seul État francophone d'Amérique du Nord*, n'adhère pas au choix politique opéré par le gouvernement fédéral [LABELLE 2008; BOUCHARD 2013: 293]. Il le fit par ces mots: «Le Québec n'adopte pas, au niveau du principe du multiculturalisme, l'approche de votre gouvernement [...]. Le Québec doit assumer le rôle de premier responsable sur son territoire de la permanence de la langue et de la culture françaises.» [Bourassa cité dans LABELLE 2008: 39] De ce fait, le Québec a cherché à s'affirmer sur le plan identitaire différemment du Canada anglais, principalement — évidemment — par rapport à la question de la langue. Comme l'a relevé Anne Boily, les communautés francophones des provinces anglophones et de la seule province officiellement bilingue du Nouveau-Brunswick ont elles aussi réagi négativement. Ryan Paquette, président de l'Association canadienne-française de l'Ontario, critiqua vertement la décision de la Chambre des Communes, affirmant qu'une telle politique marginaliserait invariablement l'importance de la culture de langue française au Canada [BOILY 2017: 31]. Au nom de «la survie menacée du groupe, de son identité, de sa culture», les Québécois ont ainsi cherché et proposé une alternative au multiculturalisme canadien, quitte à «place[r] la survie de la *communauté* au-dessus de la liberté individuelle» [AUDARD 2009: 573]. Comme on l'a entrevu dans la première partie, ce modèle alternatif fut baptisé «interculturalisme». S'il se veut lui aussi inclusif, il «présente cette différence fondamentale que l'interpellation d'intégration et de rapprochement interculturel vise à consolider un sentiment d'appartenance au Québec, vu comme une société globale, française et minoritaire en Amérique du Nord» [LABELLE 2008: 43]. Les mots «française» et «minoritaire» sont fondamentaux. Il conviendrait

d'y ajouter l'expression: nation francophone. Ces mots et expression illustrent les raisons d'une différence. Une culture déjà fortement minoritaire à l'échelle d'un sous-continent (2 % de francophones environ en 2021) ne peut accepter de n'être qu'une communauté culturelle parmi d'autres dans l'unique région où elle est majoritaire, sous peine de disparaître à long terme. C'est tout le sens de la lettre de Bourassa. L'interculturalisme québécois vise une large ouverture à la diversité ethnoculturelle tout en maintenant avec la langue française, protégée juridiquement par la Loi 101 (déjà mentionnée lors de l'étude du multiculturalisme taylorien), un élément culturel non négociable commun à tous. L'interculturalisme se veut ainsi un «modèle [qui] ret[ient] ce qu'il y a de meilleur dans le multiculturalisme (la sensibilité à la diversité) et dans le républicanisme (la sensibilité à l'universalité des droits)» [BOUCHARD 2013: 294] ou, si l'on préfère, qui cherche à réaliser la synthèse entre l'héritage culturel français du Québec — le républicanisme avec en plus un statut de minoritaire pour reprendre Labelle — et la politique multiculturelle du Canada.

Ces débats sur le multiculturalisme et l'interculturalisme ont bousculé les sciences humaines dans l'ensemble du Québec et au-delà. Certains, à l'image de KYMLICKA [1998: 68; LABELLE 2008: 45] ou de sociologues nationalistes et conservateurs comme BEAUCHEMIN [2010: A9; voir LABELLE 2008: 51] ou BOCK-CÔTÉ [2010: 233-234; voir LABELLE 2008: 51], avancent, avec des objectifs et des idéologies toutefois opposés, que les différences entre les deux conceptions sont cosmétiques, alors que d'autres, comme BOUCHARD [2012], GAGNON [2000; LABELLE 2008: 44-47] ou BISSOONDATH [2002: 210-211], pensent qu'elles sont réelles et que l'interculturalisme crée une cohésion sociale dont le multiculturalisme est incapable. L'objectif ici n'est pas de trancher définitivement entre ces positions, mais de montrer que les choix sociopolitiques du Canada et du Québec ont forcé les universitaires et chercheurs à se positionner, avec évidemment des conséquences concrètes au sein des études littéraires qu'il s'agit d'examiner maintenant. Pour ce faire, je vais étudier et comparer, parmi les dix-sept différentes histoires de la littérature québécoise (auparavant canadienne-française⁴) publiées entre 1848 et 2007 [CHAPMAN 2013: 50], les deux plus importantes éditées avant l'adoption de la politique de multiculturalisme, donc avant 1971, et les deux plus influentes parues après celle-ci.

En 1946, Berthelot Brunet publie une *Histoire de la littérature canadienne-française*. Le lecteur actuel de ce livre sera d'abord surpris par la structure de l'ouvrage. En effet, il s'agit davantage d'une recension chronologique que d'une recherche scientifique. De ce point de vue, il s'agit d'un pur produit de son temps. Selon Brunet, comme l'a d'ailleurs relevé CHAPMAN [*ibid.*: 68], la littérature québécoise connut deux périodes importantes: 1) l'époque de la Nouvelle-France avec Marie de l'Incarnation et 2) la première moitié du XX^e siècle, plus précisément les années 1940 avec le roman *Bonheur d'Occasion* de Gabrielle Roy et les premiers poèmes d'Anne Hébert [BRUNET 1946: 7-11, 117-118]. Dans l'intervalle, il y eut «la cession à l'Angleterre» [*ibid.*: 12] et une absence de littérature de haute qualité. BRUNET souligne cependant l'importance de l'Histoire et de François-Xavier Garneau, comme celle de journalistes et politiciens [*ibid.*: 21, 47-53]. Il reconnaît le rôle joué par la poésie avec Crémazie, mais il ne voit pas de grand poète. Nelligan «ouvrit des fenêtres», mais son travail demeure une pâle imitation des Parnassiens français [*ibid.*: 66-69]. Dans son véritable catalogue des écrivains québécois, Brunet ne compare cette littérature à aucune autre qu'à la française. Aux seules exceptions de Shakespeare et de Calderón, mentionnés uniquement en passant lorsqu'il parle du théâtre, Brunet ne fait référence qu'à des écrivains français, parmi lesquels on retrouve Baudelaire, Hugo, les Parnassiens et même, à la toute fin, Céline. Seuls les écrits venus de la «mère patrie» semblent avoir influencé la littérature canadienne-française. Le Royaume-Uni, les États-Unis et le Canada anglais ne jouent absolument aucun rôle littéraire. On peut affirmer que selon Brunet, la littérature québécoise constitue une branche, et rien de plus, de la littérature française. Pas la plus prestigieuse, mais pas non plus la plus inintéressante.

Quatorze ans après Brunet, soit en 1960, Gérard Tougas publie un livre au titre identique. Comme pour son prédécesseur, l'Europe apparaît comme centrale. Dans sa préface, il écrit:

-
- 1 Par commodité, j'emploie le terme québécois pour désigner toute la littérature d'expression française, y compris pour parler de la période précédant la *révolution tranquille* des années 1960 au Québec et que l'on appelait *canadienne-française*.

L'héritage européen qui est échu au Canada est greffé sur une sensibilité américaine. Le délicat équilibre qui en résulte, composé d'éléments anglais, français et américains, constitue l'essentielle originalité du Canada. [...] Il est possible que la géographie ait le dernier mot; l'empreinte de l'Europe aura néanmoins été déterminante sur la littérature canadienne-française. [TOUGAS 1967: VI]

Son livre est également une recension des auteurs les plus importants, regroupés en cinq périodes historiques, de la Nouvelle-France jusqu'à la période contemporaine, soit les années 1950. L'ouvrage de TOUGAS a le mérite de souligner la centralité de certains thèmes comme l'Histoire [*ibid.*: 49], l'émergence de la poésie dans la seconde moitié du XIX^e siècle [*ibid.*: 39], le rôle de Nelligan [*ibid.*: 73-77], l'importance de Gabrielle Roy [*ibid.*: 14]. Cependant, à l'image de Brunet, il compare systématiquement la littérature québécoise à la littérature française. Pour être bien comprise, la première doit être mise en lien avec la seconde. Intitulé *La littérature canadienne dans ses rapports avec la France* [*ibid.*: 257-272], le dernier chapitre exprime la centralité de cette filiation. Même si Tougas souligne le côté américain de la littérature québécoise comme aspect singularisant de cette dernière et affirme que les écrits de la Nouvelle-France n'appartiennent pas à la littérature *canadienne-française* parce que les auteurs de cette époque n'avaient pas conscience de «faire de la littérature», il voit constamment la littérature québécoise comme un produit français — et catholique — réalisé par *un peuple nord-américain*. Il n'y a aucune place dans son ouvrage pour les nouvelles réalités de l'époque qu'étaient l'immigration (déjà importante dans les années 1960) et la présence des Autochtones (appelés alors Amérindiens). L'ouvrage demeure, à l'image de celui de Brunet, une histoire de la littérature eurocentrique qui pense la culture québécoise comme purement européenne. Le Canada représente simplement une extension culturelle de l'Europe sur un autre continent.

Les différences entre ces histoires de la littérature québécoise et les histoires modernes rédigées à partir de 1971 sautent aux yeux. Parmi ces dernières, la plus frappante est sans aucun doute l'importance accordée, plus que dans toute autre histoire consacrée à une littérature nationale précise, à la littérature contemporaine. La littérature des années 1960 à nos jours constitue de très loin la partie la plus importante dans toutes les histoires de la littérature qué-

bécoise. Si l'on regarde l'*Histoire de la littérature québécoise* de Biron, Nardout-Lafarge et Dumont, publiée pour la première fois en 2007, on s'aperçoit que la partie concernant la littérature allant des débuts de la Nouvelle-France en 1534 jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale est moins longue que la partie allant de 1945 à nos jours. Dans leur introduction, les auteurs justifient ce choix en expliquant la volonté d'autonomie culturelle et le désir d'«inventer la littérature québécoise» [BIRON, NARDOUT-LAFARGE & DUMONT 2010: 15] à l'époque moderne. Cette grande importance accordée à la littérature contemporaine se retrouve dans *La littérature québécoise depuis ses origines* de Laurent Mailhot, un ouvrage publié pour la première fois en France en 1974, puis très substantiellement augmenté et réédité au Québec en 1997. Ce qui explique que la centralité accordée à l'ère contemporaine dans les histoires actuelles de la littérature québécoise tient principalement à l'importance des transformations et changements sociaux, économiques et culturels intervenus au Québec dans les années 1960. Durant cette décennie baptisée «Révolution tranquille», les Canadiens français devinrent des Québécois. Ce nouveau nom affirmait une identité politico-culturelle autonome. Le Québec créa un ministère de l'éducation et sépara clairement l'Église et l'État. Les francophones commencèrent à occuper des fonctions dirigeantes au sein d'une économie modernisée — «maîtres chez nous» —, et le nationalisme visant à séparer le Québec du Canada prit un grand essor (Durocher). Comme l'expliquent longuement les historiens de la littérature québécoise [CHAPMAN 2013: 91; BIRON, NARDOUT-LAFARGE & DUMONT 2010: 361-366], ces changements ont complètement modifié la littérature québécoise, mais aussi la manière de raconter son histoire: les écrits de la Nouvelle-France sont réintégrés, cette époque est vue comme fondatrice [*ibid.*: 19-37], l'évolution et les transformations des genres littéraires sont traitées de manière dynamique, les écrivains québécois d'expression anglaise sont compris comme des écrivains québécois [*ibid.*: 470-475], les parallèles avec la littérature française jouent un rôle moins important et la France cesse d'être une référence ultime pour les critiques comme pour les auteurs [*ibid.* 285-288, 416], les genres littéraires populaires et les «œuvres mineures» trouvent une place [*ibid.* 536; MAILHOT 2003: 228, 269-272]. Cependant, si l'on analyse attentivement aussi bien l'ouvrage de Biron, Nardout-Lafarge

et Dumont que celui de Mailhot, on peut observer que la «Révolution tranquille» et l'évolution des études littéraires — au Québec, au Canada, comme dans le reste du monde — ne sont pas seules à avoir influencé la manière d'écrire l'histoire de la littérature québécoise. Il convient d'y adjoindre la politique de multiculturalisme. L'importance accordée aux minorités ethnoculturelles, à la migration dans toutes les histoires de la littérature québécoise permet de le démontrer.

BIRON, NARDOUT-LAFARGE & DUMONT consacrent un chapitre entier à ce que l'on a appelé *l'écriture migrante*, soit:

[...] [un] terme [qui] désigne à la fois la production des écrivains immigrants et une nouvelle esthétique littéraire, essentiellement fondée sur des critères thématiques [...], mais aussi sur la présence de plusieurs langues ou de plusieurs niveaux de langue à l'intérieur du texte. [...] Au Québec, plus qu'un mouvement, il se crée un nouveau secteur de la littérature, au-delà des frontières de genres et parfois de langues, qui suscite un véritable engouement critique et s'impose rapidement dans l'institution. [...] [L]écriture migrante n'est pas restée dans les marges où se tiennent par exemple les productions littéraires des minorités en Europe; elle s'est imposée très vite comme l'exemple le plus patent de cette littérature «post-nationale» qu'appelaient de leurs vœux Réjean Beaudoin et Pierre Nepveu. [2010: 561]

Le contraste entre cet extrait et les histoires de la littérature québécoise d'avant 1971 est saisissant. Dans la même veine, MAILHOT & NEPVEU notent dans l'introduction de *La poésie québécoise* que «la poésie des années quatre-vingt est nombreuse, expansive. Plus que jamais, le Québec est pluraliste et multiethnique. [...] la communauté italo-québécoise, notamment, connaît une prise de conscience qui trouve ses échos du côté de la poésie.» [2007: 34]

Si l'écriture migrante est restée dans les marges en Europe, aussi bien dans les études littéraires que dans les manières d'écrire l'histoire littéraire, c'est parce qu'aucun État européen n'a jamais mené, à la différence du Canada, de réflexion profonde sur la manière de renforcer la diversité ethnoculturelle. Chapman mentionne l'importance du chapitre sur l'écriture migrante chez BIRON, NARDOUT-LAFARGE & DUMONT [2013: 93], mais elle ne se réfère pas à l'influence de la politique canadienne de multiculturalisme. C'est pourtant grâce à elle que les historiens de la littérature québécoise ont compris l'importance et la

nécessité de donner une place aux migrants, à leurs écrits, au sein des études littéraires québécoises. L'usage du mot «postnational» — et non pas «postnationaliste» comme on aurait pu le penser dans le contexte sociopolitique québécois — mérite sur ce plan d'être souligné, tant il constitue à lui seul une confirmation de l'influence de la politique multiculturelle. «Postnational» est en effet exactement le mot employé par le nouveau premier ministre canadien Justin Trudeau en 2015, soit huit ans après la publication de l'ouvrage de Biron, Nardout-Lafarge et Dumont, pour décrire la réalité contemporaine et multiculturelle du Canada:

Il n'y a pas d'identité fondamentale, pas de courant majoritaire au Canada. Il y a des valeurs communes: ouverture, respect, compassion, volonté de travailler fort, d'être là les uns pour les autres, de rechercher l'égalité et la justice. Ces qualités font de nous le premier État *postnational*. [NEW YORK TIMES MAGAZINE 2015, je souligne]

L'évidence de cette influence se confirme lorsque MAILHOT précise qu'à l'époque contemporaine, qu'il fait débiter en 1974, la littérature québécoise «accueille et intègre de mieux en mieux des “écritures migrantes”, d'origines variées, qui dessinent un “espace nomade”, ni déracinement ni exil, où s'inscrit au cœur de l'écriture “la permanence de l'autre, de la perte, du manque, de la non-coïncidence” (Régine Robin)» [2003: 179] ou que Danielle DUMONTET écrit dans un article que «[l]a société québécoise [*est*] devenue postmoderne ou postnationale [*même*] sans le savoir [...]» [in MOURA & PORRA 2015: 118-119, je souligne]. MAILHOT consacre d'ailleurs lui aussi un chapitre entier à l'écriture migrante [2003: 246-251]. Au niveau des études littéraires récentes, cette influence se marque et se remarque par un nombre important de recherches et publications consacrées aux écritures migrantes depuis les années 1980 et surtout 1990. Même si certains initiateurs du concept le critiquent aujourd'hui, à l'image d'un Simon Harel «déplor[ant] la récupération institutionnelle et l'affadissement de cette idée» [BIRON, NARDOUT-LAFARGE & DUMONT 2010: 567], ou que DUMONTET [in MOURA & PORRA 2015: 118] rappelle les controverses qu'il a toujours suscitées, il n'en demeure pas moins que l'étude de l'écriture migrante et la place accordée à celle-ci dans l'histoire littéraire singularise le Québec dans les études littéraires, et plus encore dans celles de langue française.

Le multiculturalisme, plus exactement la politique canadienne officielle de multiculturalisme et les débats sociétaux autour de cette dernière, a entraîné une modification des œuvres prises en compte et jugées légitimes dans les études portant sur la littérature québécoise contemporaine. Cette politique a contribué à écrire et penser différemment l'histoire de la littérature au Québec, elle a ouvert des perspectives, montré une nouvelle manière d'envisager l'art littéraire comme de redéfinir son identité culturelle. Le multiculturalisme canadien illustre comment une décision de nature strictement politique et sociale à l'origine a des implications concrètes non seulement sur la société et la représentation des gens au sein de cette société, mais aussi sur la manière d'étudier et de comprendre un art comme la littérature. Si le multiculturalisme a changé la manière de dire et comprendre l'art littéraire au Québec (et le Québec lui-même), il l'a également fait, et de façon au moins aussi forte, au Canada anglais.

b) Le multiculturalisme et les études littéraires anglo-canadiennes

Même si elle y a suscité certaines réactions lors de sa mise en place, à l'image de celle du premier ministre du Manitoba Dufferin Roblin, la politique de multiculturalisme a été très rapidement acceptée dans les provinces anglophones [BOILY 2017: 8 sq.], au point de constituer aujourd'hui une source de fierté identificatrice de la réalité propre du Canada anglais, le distinguant à la fois du Québec et des États-Unis:

Pour les Canadiens anglais, le multiculturalisme, officiellement encouragé par l'État depuis 1971, ratifié par un acte du parlement en 1988, et admis comme une partie de ce qui définit le Canada par l'ensemble des discours populaires et académiques, même par ceux qui s'y opposent le plus vigoureusement, a supplanté le fait français comme source de la fierté nationale de sa différence par rapport aux États-Unis. Le Canada anglais s'imagine communément lui-même comme un moyen terme vertueux entre deux pôles indésirables: l'assimilation des autres cultures et le rejet des autres au nom de la pureté culturelle, pôles prétendument représentés respectivement par le *melting-pot* des États-Unis et par le Québec français. [Ten Kortenaar dans KRÖLLER & HOWELLS 2009: 557]

Si les vues du Canada anglais sur le Québec et l'influence du multiculturalisme dans les études littéraires québécoises apparaissent, au vu de ce que j'ai analysé plus haut, fortement discutables pour ne

pas dire fausses, il est en revanche exact que pour les Anglo-Canadiens, le multiculturalisme revêt une importance plus grande (et moins d'hostilité déclarée) que pour les Québécois, notamment parce qu'il permet de singulariser le Canada dans le monde et surtout au sein de l'*anglosphère*. Le multiculturalisme a modifié en profondeur les manières d'écrire l'histoire littéraire anglo-canadienne. Pour le démontrer, je vais, comme pour la littérature québécoise, examiner et comparer des histoires de la littérature anglo-canadienne publiées avant et après 1971.

C'est en s'apercevant de l'absence de livre consacré aux auteurs canadiens qu'Archibald McMurphy décida d'écrire *A Handbook of Canadian Literature (English)*. Publié en 1906, l'ouvrage est en fait une présentation chronologique des écrivains de la fin du XVIII^e siècle à 1900. Même s'il évoque brièvement la vie des auteurs, il s'intéresse principalement aux œuvres. Il présente aux lecteurs des extraits des principaux écrivains comme Susanna Moodie [MCMURPHY 1906: 23]. La lecture de cet ouvrage offre également la possibilité de noter que, comme pour la littérature québécoise, l'Histoire et le clergé, dans ce cas les révérends anglicans ou pasteurs protestants plutôt que les prêtres catholiques, ont joué un rôle important, même dominant en littérature. Il insiste également sur la poésie. À la différence de ses collègues écrivant une histoire de la littérature québécoise, qui excluent presque systématiquement les auteurs nés en France, il prend en compte les auteurs nés et même ayant grandi en Angleterre, comme ceux qui ont passé toute leur vie au Canada. Par-là, il confirme le statut britannique du pays, même trente-neuf ans après la création de la Confédération. De manière analogue, il voit la littérature canadienne-anglaise comme un pur produit britannique, en fait comme une simple branche de la littérature anglaise.

En 1930, V. B. Rhodenizer publiait, à son tour, un *Handbook of Canadian Literature*. Par rapport à l'ouvrage de McMurphy, l'évolution est importante. Si comme son prédécesseur, il écrit une petite biographie des principaux auteurs, son livre est organisé de manière plus scientifique. Dans l'introduction, RHODENIZER explique sa méthode, la nécessité de séparer la littérature de connaissance de la littérature de pouvoir en insistant sur l'importance de cette dernière [1930: 13-16]. Il mentionne également les difficultés de définir précisément ce

qu'est un auteur canadien et justifie son choix de se concentrer sur les auteurs «nés et élevés» au Canada et ajoute ceux dont «une œuvre littéraire de qualité qui, par sa thématique, touche de façon essentielle la scène canadienne ou le peuple canadien [...]» [*ibid.*: 12-13]. Même s'il étudie principalement la littérature canadienne anglaise, il souligne l'importance du français au Canada et la littérature «canadienne-française». Il déplore le fait que «le nombre de Canadiens bilingues soit [...] faible» [*ibid.*: 251]. Néanmoins, le changement principal, très significatif à l'époque, réside dans l'inclusion de la question autochtone. Il ouvre son second chapitre sur l'existence d'une littérature autochtone et consacre un autre chapitre à Pauline Johnson, la célèbre écrivaine semi-Mohawk, semi-Anglo-Canadienne. RHODENIZER mentionne la présence d'une littérature autochtone faite de «légendes non écrites et contes populaires enregistrés dans la mémoire des conteurs et transmis de génération en génération par tradition orale» [*ibid.*: 193]. Ainsi KRÖLLER & HOWELLS ont tort en affirmant que Klinck effectua «la première reconnaissance de la dimension multiethnique dans la littérature canadienne» [2009: 4]. En fait, si l'on compare l'ouvrage de Rhodenizer aux histoires de la littérature «canadienne-française» de la même époque, et même à de plus récentes comme celle de Tougas, on s'aperçoit d'un intérêt plus précoce au Canada anglais pour les thèmes et la question autochtones. Dans sa conclusion, il dresse l'inventaire de la littérature canadienne jusqu'aux années 1920. Il répète à quel point le Canada est une jeune nation et que le rôle de la littérature dans un tel contexte est de construire une conscience nationale, que les Canadiens «devraient sentir qu'ils sont un peuple», un élément également absent des histoires de la littérature québécoise. Dans ce *Handbook*, le Canada est réellement pensé comme un pays biculturel créé essentiellement par les colons français et britanniques et leurs descendants, avec une composante autochtone. En revanche, la question de l'immigration récente n'y joue aucun rôle.

En 1965, six ans avant l'adoption de la politique officielle de multiculturalisme, Carl F. Klinck a dirigé et publié un volume intitulé *A Literary History of Canada. Canadian Literature in English*. Cet ouvrage collectif constitue un véritable progrès dans la manière d'introduire les différents genres littéraires comme les essais, les livres de voyage, la philosophie ou même les écrits scientifiques [1976: V-VI]. Malgré ces

progrès indiscutables, l'ouvrage demeure profondément eurocentrique dans sa conception du Canada et surtout de sa littérature [KRÖLLER & HOWELLS 2003: 3]². Une année après Klinck, *Oxford University Press Canada* publiait *A Choice of Critics. Selections from «Canadian Literature»*, un volume composé d'essais publiés pour la première fois dans la célèbre revue et choisi par son fondateur et premier éditeur, George Woodcock. Dans son introduction, ce dernier affirme les spécificités de la littérature canadienne, avec la ferme volonté de distinguer le Canada des autres pays, et plus particulièrement des États-Unis. L'aspect le plus intéressant de sa distinction réside dans son insistance, totalement nouvelle, sur l'importance de l'immigration au Canada:

Enfin, on ne peut échapper au fait que le Canada est encore un pays d'immigration selon un modèle qui n'existe plus aux États-Unis depuis longtemps: une très haute proportion de sa population est encore constituée de gens nés et éduqués à l'étranger. [...] Il n'y a pas de doute que les écrivains immigrants [...] ont [...] contribué à introduire des attitudes critiques plus rigoureuses et objectives [...]. [WOODCOCK 1966: XVI]

En voyant dans l'immigration un facteur d'identité du pays et de sa culture, Woodcock prédit, involontairement, l'adoption, qui viendra en fait cinq ans plus tard, de la politique multiculturelle, une politique liée à la question migratoire. Cependant, dans son texte, et dans les dix-sept essais qui composent le volume, la littérature canadienne demeure toujours comprise et analysée de manière eurocentrique. Woodcock n'évoque jamais non plus, et cela peut paraître surprenant, la question de la littérature autochtone. En fait, le but était de présenter le Canada comme un pays autonome littérairement, mais toujours biculturel, ce qui signifiait un pays principalement marqué par les origines culturelles européennes de ses premiers colons: «[...] un tiers

2 Kröller et Howells soulignent que l'ouvrage publié en 1965 par Klinck fut suivi par deux autres volumes tout aussi eurocentriques. Dirigé par W. H. New, le quatrième et dernier volume ouvre une porte pour les *autres* littératures canadiennes. Dans l'introduction, NEW affirme que ce dernier volume «ne pouvait pas suivre exactement le modèle établi par son prédécesseur» [1990: XII].

d'entre nous [...] considère Paris comme notre métropole littéraire [...]» et pour les autres «le lien avec le Royaume-Uni demeure toujours fort [...]» [Ibid.: XV-XVI]

Les livres de Klinck et Woodcock doivent être comparés au célèbre *Essai sur la littérature canadienne* (*Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*, 1972) de Margaret Atwood. Certains critiques voient dans cette œuvre «le livre le plus ambitieux jamais écrit sur la littérature canadienne» [MOUNT 2017: 70] alors que pour d'autres elle «semble très démodée» [Loriggio, cité dans GOETSCH 2000: 175]. En effet, Atwood partage avec ses deux prédécesseurs susmentionnés la même préoccupation pour défendre l'autonomie de la littérature canadienne, mais aussi, de manière plus accentuée, sa valeur. Comme on le sait, ce «guide» est organisé autour de l'idée centrale que la spécificité du Canada, par rapport aux États-Unis comme à n'importe quel autre pays, réside dans la préoccupation permanente de sa population pour la *survivance* [ATWOOD 1987: 32]. Atwood consacre un chapitre à chacune des trois figures-clés du peuple canadien et de son identité: les Amérindiens et les Inuits [ibid.: 89-111], qui appartiennent à l'imaginaire et qui ont déjà été mentionnés dans des histoires de la littérature canadienne précédentes, les colons et les explorateurs [ibid.: 113-132], présents depuis les premiers ouvrages; et l'immigration récente, un thème dont l'importance n'a cessé de croître depuis les années 1960 [ibid.: 153-168]. L'aspect le plus intéressant se trouve ici dans la méthode comparative d'Atwood pour analyser ces trois communautés, parce qu'en comparant systématiquement le rôle et l'importance de chacun de ces groupes dans les littératures canadienne et étasunienne, elle doit systématiquement se référer à l'identité canadienne. Un chapitre apparaît particulièrement intéressant: «Les sacrifices inutiles. L'immigrant malgré lui». Voici ce qu'elle y écrit afin d'opposer intrigues américaine et canadienne sur la figure de l'immigrant:

Dans une intrigue typiquement américaine, l'immigrant rejette ses vieilles valeurs [...] et s'identifie à une démocratie égalitaire. Le prix exigé par l'Amérique est un saut dans le creuset [*melting-pot*]: l'immigrant doit essayer [...] d'effacer toute trace de ses origines ethniques afin de devenir un véritable «Américain», d'acquérir une nouvelle identité. [...] Une intrigue typiquement canadienne présente quelques différences importantes. D'abord, le Canada n'exige pas le saut dans

le creuset [...]. En second lieu, si ce dernier se défait de son origine ethnique, aucune identité «canadienne» ne lui est offerte: il n'est que confronté à une nébulosité, à un vide; il n'a aucune idéologie toute faite à sa disposition. [*Ibid.*: 158]

Si Atwood ne mentionne jamais le mot «multiculturalisme» dans son essai, on comprend que c'est exactement ce dont elle parle ici. C'est pourquoi Loriggio a tort lorsqu'il affirme que la perspective d'Atwood dans ce livre «ne parvient pas à s'adapter de manière adéquate aux textes ethniques» [MOSS 1987: 59, voir GOETSCH 2000]. Au contraire, l'auteure de *La Servante écarlate* (*The Handmaid's Tale*, 1985) affirme que la littérature canadienne comme la manière de dire et d'écrire son histoire ne peuvent plus être purement eurocentriques. La comparaison entre ces propos et ceux des ouvrages précédents d'histoire de la littérature canadienne permet de comprendre l'évolution de l'identité nationale vers le multiculturalisme, c'est-à-dire vers un refus de toute promotion ou affirmation d'une identité spécifique. Ayant encore gagné en importance dans le pays avec la Loi sur le multiculturalisme — loi réaffirmant la dimension multiculturelle du pays votée en 1988 —, cette caractéristique devient centrale dans les ouvrages les plus récents d'histoire de la littérature canadienne: *A History of Canadian Literature* de New (1989), *History of Literature in Canada: English-Canadian and French-Canadian* de Nischik (2008), *The Cambridge History of Canadian Literature* de Kröller et Howells (2009), et enfin *Arrival. The Story of CanLit* de Mount (2017).

Le livre de New est intéressant dans la mesure où il fut publié en 1989, soit un an après la loi sur le multiculturalisme susmentionnée. S'il évoque le multiculturalisme et son influence dans les littératures anglo-canadienne [NEW 2003: 228, 236] comme québécoise [*ibid.*: 236, 306], il ne consacre pas de chapitre spécifique à l'analyse de la littérature multiculturelle. Cependant, New note que la réaffirmation de la politique de multiculturalisme joue un rôle dans la littérature contemporaine, et que celui-ci sera sans doute appelé à devenir plus grand encore dans un futur proche. À propos des textes littéraires canadiens à venir, NEW affirme que:

[...] le regain d'intérêt pour les sujets historiques lointains signale peut-être déjà un changement de direction. D'autres indications de changement sont à la fois politiques et verbales. Elles comprennent

la poussée de la littérature autochtone, l'influence du multiculturalisme, les expérimentations théâtrales innovantes et le poème long, la résurgence d'une langue littéraire formelle et de modèles poétiques conventionnels, le recul de la langue vernaculaire, l'engagement en faveur d'une théorie littéraire sophistiquée, et la persistance d'une pluralité de codes de croyance éthiques et esthétiques. [*Ibid.*: 282]

L'examen des différentes histoires de la littérature canadienne encore plus récentes atteste que le futur lui a donné raison.

Dans les vingt-quatre pages de l'introduction dans laquelle elle explique l'originalité de sa démarche et justifie le choix d'une organisation chronologique de l'ouvrage collectif qu'elle a dirigé, Nischik n'emploie pas moins de dix fois le terme «multiculturalism» (ou «multicultural»). Ce dernier n'est pas simplement présenté comme essentiel pour comprendre la littérature canadienne, mais comme un *atout* du pays: «[C]e projet [...] considère les composantes multiculturelles/transculturelles de cette littérature comme un atout attrayant du Canada.» [NISCHIK 2008: 7] KRÖLLER & HOWELLS [2009: 2-3, 5], pour leur part, reconnaissent les changements créés par la politique de multiculturalisme. Elles notent que de nos jours «le multiculturalisme officiel du pays» ne peut être ignoré, car il a permis «l'émergence de nouveaux paradigmes culturels et littéraires». Écrits respectivement par Banita et par Ten Kortenaar, un chapitre de chacun de ces deux ouvrages collectifs est consacré spécifiquement à l'écriture multiculturelle. Tous deux montrent les complexités comme l'importance croissante de la littérature multiculturelle à partir des années 1980. BANITA souligne la différence entre la théorie, une «mosaïque» où toutes les cultures et toutes les littératures produites sont égales, et la pratique, à savoir une «mosaïque verticale» où la culture européenne occupe le sommet [in NISCHIK 2008: 388]. Ten KORTENAAR, en revanche, affirme que si la littérature multiculturelle est importante, toute la littérature du Canada, qu'elle soit d'expression française ou anglaise, n'est pas multiculturelle: «George Elliott Clarke et Ying Chen écrivent de la littérature multiculturelle; Margaret Atwood ne le fait pas et Claude Jasmin non plus» [in KRÖLLER & HOWELLS 2009: 558]. Les affirmations d'une «mosaïque culturelle verticale» et l'existence d'une littérature multiculturelle face à une littérature canadienne principale, *mainstream*, aux accents européens apparaissent contradic-

toires avec le multiculturalisme lui-même dans la mesure où celui-ci refuse l'idée d'une hiérarchie et d'une domination des cultures historiques et majoritaires du Canada. Le multiculturalisme «à la lettre» ou le «multiculturalisme fort» dont parle Fish n'est pas appliqué et semble, dans les faits, impossible à appliquer. En ce sens, la critique de Žižek voyant dans le multiculturalisme une ouverture à l'autre masquant, derrière le paravent de la tolérance, une supériorité affirmée du système de société capitaliste et des valeurs occidentales se voit, indirectement, confirmée et justifiée. Néanmoins, on remarque aussi que le multiculturalisme offre une ouverture pour des écritures et des esthétiques nouvelles. Comme on aura l'occasion de le constater, une telle ouverture est absente, ou nettement moins présente, dans les traditions littéraires des pays refusant le multiculturalisme politique.

Le recueil *Toward the North. Stories by Chinese Canadian Writers* constitue un exemple illustratif de cette ouverture. Publié en 2018, l'ouvrage regroupe douze nouvelles qui, comme les éditrices le précisent dans leur introduction:

[...] reflètent comment les nouveaux immigrants luttent pour s'intégrer dans un monde canadien nouveau; comment ils font face aux questions de genre et de classe, aux biais raciaux, aux différences culturelles, à des normes sociales inhabituelles. Toutes ces œuvres ont été publiées dans des magazines littéraires chinois en Chine continentale, à Taïwan et à Hong Kong ou dans les rubriques littéraires de journaux chinois en Amérique du Nord. [...] Cette anthologie répond à la demande toujours croissante de fictions d'auteurs sino-canadiens dans les collèges et universités. Plus significatif peut-être, elle plaira aux lecteurs, et encouragera la compréhension de la vie actuelle des Canadiens d'ascendance chinoise dans notre pays multiculturel. [WU, XU & BIEMAN DAVIES 2018: 1-2]

En lisant ces lignes, et en considérant plus généralement l'ensemble du recueil, on se rend compte à quel point la prise en compte de la réalité multiculturelle par certains pays occidentaux change la manière qu'ils ont de concevoir la littérature nationale. Ces nouvelles écrites en chinois, mais qui parlent de la réalité canadienne, sont considérées comme partie intégrante de la littérature canadienne contemporaine, alors qu'elles ne sont pas rédigées dans l'une ou l'autre des langues officielles du Canada. La demande pour de tels textes est

même croissante, comme il est affirmé, et ceux-ci sont le plus souvent intégrés dans les universités aux cours de littérature canadienne. Le multiculturalisme repose ainsi la question de l'identité de ce que l'on appelle une littérature nationale. Il pousse à la reconnaissance du multilinguisme, c'est-à-dire à l'acceptation, à l'intérieur d'un cadre national donné et lorsqu'elles évoquent ce cadre, d'œuvres d'art littéraire rédigées dans d'autres langues que les langues officielles. C'est aussi le cas des langues hybrides que l'on a, comme le *spanglish*, traité dans la première partie. Cette modification concernant ce qui appartient à une littérature nationale entraîne immédiatement une autre, soit la conception de ce qui mérite ou pas d'être étudié et considéré comme de la littérature, des textes dont l'esthétique et le propos sont jugés représentatifs de l'art littéraire contemporain. De ce fait, ce que l'on appellera de la littérature dans les études littéraires canadiennes, ce qui fera l'objet de recherches, d'études et d'analyses, ne le serait pas forcément dans d'autres pays, notamment dans les pays n'adoptant pas — officiellement — le multiculturalisme. De plus, on observe ici à quel point les politiques multiculturelles en place au Canada poussent à une prise en compte par les nouveaux migrants d'enjeux comme le genre, moins présents sans doute dans leurs pays d'origine qui, presque systématiquement, refusent le multiculturalisme. Il serait d'ailleurs intéressant à ce propos de voir comment les textes de ce recueil sont reçus dans les pays de la sinosphère, et plus particulièrement en Chine, pays affirmant son unité culturelle autour de la langue mandarine et de la culture Han.

L'exemple de *Toward the North* n'est toutefois pas le seul qui démontre ces changements induits par la politique canadienne de multiculturalisme. Lorsqu'on lit les chapitres des livres susmentionnés de Banita et de Ten Kortenaar en parallèle de celui de l'ouvrage de Biron, Nardout-Lafarge et Dumont consacré à l'écriture migrante québécoise ainsi que le texte de Dupuis sur le même thème dans l'ouvrage dirigé par Nischik, on ne peut être que frappé par la ressemblance, pour ne pas dire la similitude entre le *multicultural writing* anglo-canadien et l'écriture migrante québécoise. W. H. NEW a été le premier, en 1989, à souligner cette parenté en affirmant à quel point les multiples origines des écrivains québécois contemporains «révèlent le multiculturalisme du Québec moderne [et qu'à ce propos] les critiques ont fait référence à

“l’écriture migrante”» [2003: 306-307]. J’é mets ici l’hypothèse, jamais considérée par personne à ma connaissance, que si l’expression écriture migrante fut préférée à celle d’écriture multiculturelle dans les études littéraires québécoises, c’est principalement pour des raisons sociopolitiques, parce que le mot multiculturalisme a toujours été, comme on a eu l’occasion de le voir, suspect auprès des francophones du Canada, donc au Québec. Les choses évoluent toutefois. Ainsi LÜSEBRINK [2017: 221-236], fin connaisseur et défenseur de la culture québécoise, n’hésite pas à recourir aujourd’hui au mot «multiculturalisme» dans ses analyses de la littérature contemporaine. La dernière histoire de la littérature canadienne publiée au moment où ces lignes sont écrites, *Arrival. The Story of CanLit* de Nick Mount n’est pas «un livre universitaire» [*ibid.*: 1]. En fait, il ne raconte l’histoire de la littérature canadienne que depuis son *boom*, soit depuis les années 1960. De manière intéressante, il ne mentionne jamais explicitement le mot «multiculturalism». Cependant, en expliquant, dès le premier chapitre, comment «Harold Sonny Ladoo de Trinidad-et-Tobago devint un écrivain canadien publié» [*ibid.*: 5] en contant une histoire caribéenne, Mount souligne indirectement le fait que le *boom* de la littérature canadienne et la littérature multiculturelle vont de pair.

Le multiculturalisme ne concerne pas seulement la manière d’écrire l’histoire de la littérature canadienne et de l’ouvrir davantage à de nouvelles écritures, à des auteurs d’origine migrante extra-européenne, il possède également une influence sur les études littéraires, c’est-à-dire sur la manière de lire et d’analyser les textes eux-mêmes. Ainsi, DVORAK écrit à propos des textes immédiatement postérieurs à la conquête britannique que «les écrivains canadiens furent parmi les premiers à s’engager sur les questions de construction identitaire et de différenciation culturelle [...] jetant les bases de ce qui allait devenir une caractéristique distinctive de la production culturelle canadienne» [in KRÖLLER & HOWELLS 2009: 66]. Une telle lecture, avec un ton aussi clairement multiculturel aurait été inenvisageable avant l’époque présente, plus exactement avant 1971 et la politique canadienne de multiculturalisme. Il en va de même dans la lecture de l’œuvre de Robertson Davies effectuée par Sabine Jackson. Dans *Robertson Davies’s Cultural Consciousness*, elle souligne l’importance du multiculturalisme dans *La Trilogie de Cornish* (*Cornish Trilogy*, 1981-1988),

qu'elle voit comme le témoignage littéraire d'un Canada dans lequel ce dernier devient «de plus en plus une affaire publique». Dans *Les Anges rebelles* (*The Rebel Angels*, 1981) et *La Lyre d'Orphée* (*The Lyre of Orpheus*, 1988), deux volumes de cette trilogie, «Davies se sert de sa protagoniste, Maria Theotoky, pour clarifier les idées sous-tendant le concept de mosaïque canadienne. [...] À cause de son identité hybride, l'objectif central de Maria est de s'intégrer — c'est-à-dire d'être considérée comme une vraie Canadienne. Lorsque des amis et connaissances l'interrogent sur ses origines, elle souligne sa canadienité.» [JACKSON 2005]

Le multiculturalisme se présente ainsi comme un thème mis en récit. Celui-ci identifie l'appartenance du texte de Davies à la littérature et à la culture canadiennes d'après Jackson, confirmant les propos de Ten Kortenaar selon lesquels le multiculturalisme est compris non seulement comme la réalité canadienne, mais comme une source d'identité et de fierté au Canada anglais. Elle confirme d'ailleurs cela au terme de son article:

La conclusion du roman [*Les Anges rebelles*] est en accord avec la politique canadienne de multiculturalisme. Le concept de mosaïque permet aux immigrants de conserver la culture de leur patrie d'origine dans le nouveau pays. La politique officielle contre l'assimilation culturelle ne garantit pas, cependant, la continuité des traditions. Les immigrants vivent souvent les traditions à l'extérieur de leur expérience quotidienne. C'est seulement lorsque les gens acceptent leur héritage et travaillent à sa préservation que leurs racines culturelles survivront dans les générations suivantes. [...] Davies et ses œuvres étaient étroitement liés aux développements culturels de son temps. Il a suffisamment vécu pour voir le Canada, et en particulier l'Ontario, passer d'une société dominée par les ancêtres loyalistes à une société aussi diversifiée que celle du célèbre melting-pot américain. Comme un témoignage de son contexte culturel, les œuvres fictionnelles de Davies reflètent la transition d'un Canada colonial et monoculturel vers un Canada moderne et pluraliste. [*Ibid.*]

Outre la pertinence de sa lecture de l'œuvre de Davies, l'intérêt de l'article de Jackson réside dans l'étude du multiculturalisme comme thème littéraire, l'analyse d'une de ses mises en récit concrètes. La présente recherche veut montrer à quel point le multiculturalisme est non seulement central dans bien d'autres littératures que celles

de pays qui ont adopté une politique multiculturelle, mais qu'il est aussi nécessaire d'en tenir compte et de l'étudier pour comprendre les enjeux de la littérature contemporaine dans pratiquement toutes les traditions esthétiques occidentales. Le mérite non négligeable des études littéraires canadiennes est d'avoir ouvert la porte et montré le potentiel de telles recherches.

Si la littérature québécoise a longtemps pris pour point de comparaison la littérature française, la littérature anglo-canadienne s'est quant à elle logiquement définie d'abord par rapport à la littérature anglaise ou britannique, puis essentiellement par rapport à celle de son grand voisin du Sud. Si on examine les plus récentes histoires de la littérature étasunienne, on constate qu'elles intègrent systématiquement, pour la période contemporaine, la question de la diversité ethnique. Sur ce plan, la ligne de partage se situe entre les histoires de la littérature des pays du *Nouveau Monde* et ceux du *Vieux Continent*, et plus particulièrement, comme on le verra plus loin, de la France.

Si en pensant au Canada, on pense au multiculturalisme, lorsque l'on se réfère aux États-Unis, c'est davantage le mot *melting-pot*, un terme emprunté au titre d'une pièce de théâtre de 1908 de l'auteur juif anglais Israel Zangwill [CONSTANT 2000: 105; LACORNE 2003: 193], qui vient à l'esprit. Il convient de noter que multiculturalisme et *melting-pot* ne sont pas, en principe, interchangeables, puisqu'à la différence du premier, le second «évoque, dans sa première formulation, le résultat d'une immigration réussie: *l'assimilation parfaite* de l'étranger» [ibid.]. Néanmoins, aujourd'hui les deux termes sont utilisés l'immense majorité du temps de façon identique, et leur usage correspond au multiculturalisme tel que nous l'avons défini. Il n'y a d'ailleurs pas que le concept qui ait pris le dessus, mais également le mot: les histoires contemporaines de la littérature américaine parlent aujourd'hui du *multiculturalisme* étasunien bien davantage que du *melting-pot*. Pour WAGNER-MARTIN [2013: 243, 319], comme pour GRAY [2012: 88, 454, 528-530], le multiculturalisme se présente ainsi comme le terme permettant de décrire au mieux la réalité sociale étasunienne contemporaine, mais il ne se réfère à aucun corpus de textes ni à un sous-domaine de sa littérature. En revanche, pour BERTENS & D'HAEN [2014] autant que pour LEE [2003], le multiculturalisme concerne les écrivains: «Les auteurs

multiculturels sont par définition non blancs ou caucasiens. Dans l'usage administratif américain, cela comprend les Afro-Américains aussi bien que les Américains d'origine asiatique et latino-américaine» et constitue, en littérature, un important champ d'études depuis les années 1980 [BERTENS & D'HAEN 2014: 250]. Ainsi, tous les auteurs issus de minorités ethniques, y compris les Afro-Américains et les Autochtones, sont considérés comme des auteurs multiculturels [*ibid.*: 259; LEE 2003]. En revanche, les Italo-Américains ou les Irlando-Américains n'entrent jamais dans la catégorie de littérature multiculturelle. Il s'agit là d'une conception fondée sur la communauté, séparant la littérature étasunienne d'origine culturelle européenne et la littérature étasunienne d'origine extra-européenne.

Si, comme le souligne BANITA [in NISCHIK 2008: 392], une conception fondée sur la communauté de la littérature multiculturelle existe également au Canada, il convient de noter une importante distinction entre les usages canadien et étasunien du terme «multiculturalisme», à savoir sa dimension politique. Au Canada, la promotion politique du multiculturalisme, l'intérêt de cette politique comme ses limites sont toujours en jeu lorsque l'on traite et débat de la littérature canadienne et de son histoire. On pourrait résumer en disant que le multiculturalisme a influencé les études littéraires étasuniennes comme canadiennes, mais que seules les secondes ont été véritablement changées et même transformées par celui-ci ou plus exactement, par la nouvelle réalité sociopolitique qu'il a provoquée.

II. 1.2 Différence[s] européenne[s]:

France, Allemagne, Royaume-Uni

Comme je l'ai mentionné au début de ce chapitre, il est essentiel, afin de comprendre l'influence du multiculturalisme sur les études littéraires et son importance, de comparer les études littéraires d'un pays où celui-ci fait l'objet d'une politique officielle comme le Canada à d'autres pays occidentaux fortement divers, mais qui n'ont pas adopté de politique officielle en ce sens. C'est dans ce but que j'examinerai comment les ouvrages les plus récents consacrés à l'histoire des littératures nationales française, britannique et allemande évoquent ou n'évoquent

pas le multiculturalisme, la littérature migrante ou, de manière plus générique, (la littérature de) la diversité. Je commencerai par le cas le plus emblématique, à savoir celui de la France.

a) [Quasi-]absence française

La littérature joue un rôle capital dans la conscience que la France prend d'elle-même et de sa civilisation. Aucune autre nation ne lui accorde une place comparable. Il n'y a qu'en France où la nation entière considère la littérature comme l'expression représentative de ses destinées. [CURTIUS 1932, cité dans JURT 2015: 21]

Même si cette célèbre phrase de Ernst Robert Curtius paraît *a priori* exagérée, elle affirme une réalité. Si la littérature nationale constitue une partie de l'identité de chaque peuple, elle revêt en France une importance symbolique plus grande qu'ailleurs [PARKHURST FERGUSON 1987; LEPAPE 2003; JURT 2015; FINKIELKRAUT 2017]. Écrire une histoire de la littérature française revient à participer à écrire l'histoire de la France et de l'identité française. Malgré cette plus grande portée symbolique, les différents ouvrages d'histoire de la littérature française les plus récemment publiés illustrent tous à quel point les choix politiques en matière d'intégration des migrants influencent, comme partout ailleurs, la manière de voir cette même littérature nationale, et plus particulièrement sa période contemporaine. Afin de montrer concrètement cela, j'examinerai trois différentes histoires de la littérature française parues au cours des dernières années: *l'Histoire de la littérature française* de Xavier Darcos publiée en 1992 comme l'exemple le plus ancien, puis pour constater les changements, *La littérature française: dynamique et histoire*, un ouvrage collectif dirigé par Jean-Yves Tadié paru en 2007, et enfin une histoire à l'amplitude temporelle plus restreinte, *l'Histoire de la littérature française des XX^e et XXI^e siècles* de Denis Labouret publiée pour la première fois en 2013, puis rééditée et augmentée en 2018. Le point commun à ces trois ouvrages réside, comme on va le voir, dans l'absence de véritable prise en considération de la littérature de migration comme des thèmes du multiculturalisme ou de la diversité.

Dans l'avant-propos de son *Histoire de la littérature française*, Xavier DARCOS souligne que «présenter en un seul volume un panorama complet de la littérature française, de l'an 1000 à nos jours, fait figure

de pari audacieux [et qu'il n'a pu être tenu qu'au prix d'approches rigoureuses [...]] [1992: 5]. Au vu du format, mais aussi du fait qu'il soit également un manuel, on ne peut s'attendre à voir véritablement traitée dans cet ouvrage la question de la diversité dans la littérature comme de la littérature. Malgré cela, il faut remarquer que l'auteur tient à évoquer, de manière brève, les questions contemporaines des œuvres en marge de la «littérarité», c'est-à-dire de la paralittérature ainsi que de la francophonie, constituée par le Québec, le Maghreb et la *négritude* africaine, guyanaise et antillaise. Selon lui, cette dernière est, face au pessimisme ambiant, l'«une des raisons d'espérer» [ibid.] en la littérature, et plus particulièrement en la littérature de langue française. Darcos parle cependant ici de francophonie et de littérature *en langue française*, et pas *française*. C'est une nuance importante. En 1992, le champ littéraire français avait commencé à être investi par des auteurs migrants ou aux origines ethnoculturelles extra-européennes comme Mehdi Charef (*Le Thé au Harem d'Archi Ahmed*, 1983), Azouz Begag (*Le Gône du Chaâba*, 1986; *Béni ou le Paradis privé*, 1989), Nina Bouraoui (*La Voyeuse interdite*, 1991), tous trois d'origine algérienne, ou Marie NDiaye (*Quant au Riche Avenir*, 1985; *En Famille*, 1991), d'origine paternelle sénégalaise. Les trois premiers de ces auteurs avaient de plus mis en récit le multiculturalisme. Celui-ci l'avait été également par des écrivains d'origine européenne comme, j'aurai l'occasion d'y revenir, Michel Tournier (*La Goutte d'Or*, 1985). Malgré cela, Darcos n'évoque pas cette nouvelle thématique ni ces nouvelles voix romanesques. En 1992, elles ne pouvaient tout simplement pas entrer dans l'histoire de la littérature française, c'est-à-dire dans la conception que l'on avait et pouvait avoir de celle-ci, du moins en France même. Voyons ce qu'il en est pour un ouvrage plus récent comme celui dirigé par Jean-Yves Tadié.

Cette entreprise collective s'ouvre avec un chapitre rédigé par Cerquiglini-Toulet sur le bilinguisme latin-français ainsi que des réflexions sur les langues d'oc et d'oïl [TADIÉ 2007a: 27-37] pour se terminer, sous la plume de Compagnon, avec des considérations sur la littérature la plus récente, celle de la fin du XX^e et le début du XXI^e siècles. Les références aux Anciens y abondent tout comme celles aux *grands auteurs* occidentaux. Les influences étrangères ne sont donc en rien ignorées, et l'on affirme même que «le XIX^e siècle français est dans l'ordre intellectuel un siècle allemand», et qu'à partir de cette

époque «la France littéraire est constamment tentée par l'ailleurs.» C'est encore à cette époque, nous précise-t-on, qu'«on découvre une littérature française qui n'est pas en français», mais dans les différentes langues régionales, avec comme exemple le plus célèbre l'écrivain d'expression provençale Frédéric Mistral. Cela demeure toutefois, on le précise, marginal [*ibid.*: 322-323]. La littérature française contemporaine est présentée par COMPAGNON comme marquée, derrière la *permanence du récit*, par différents *retours*: des *rhétoriciens*, de la *fantaisie*, du *sujet*, et, à travers les exemples de Michon, de Rouaud, de Bergounioux, d'Ernaux, par un intérêt pour les vies modestes dans de vrais ou faux *éloges de la misère* [in TADIÉ 2007b: 787-798]. Il faut relever que Compagnon mentionne «l'inflexion de la fiction vers le vécu, le corps et la langue [...] des écrivains minoritaires [...]», et qu'il souligne «la littérature des anciennes colonies, réaliste et engagée, [*qui*] examine les changements de la société et l'avenir problématique du Maghreb ou de l'Afrique.» Néanmoins, COMPAGNON se garde bien d'examiner ou de parler plus longuement de cette littérature, dont le principal renouveau vient selon lui des Antilles avec des auteurs comme Glissant, Confiant ou Chamoiseau [*ibid.*: 795-796]. Néanmoins, malgré leur rapide mention, ces «écrivains minoritaires», comme il les appelle, ne lui paraissent pas plus intéressants que cela et ne changent en (presque) rien l'histoire de la littérature française. Ils l'influencent bien moins que les grands écrivains étrangers du passé. Si la tradition littéraire en langue française connaît, comme on vient de le voir, beaucoup de *retours* au niveau des thématiques abordées, elle ne semble pas selon Compagnon aussi proluxe en *arrivées*. Ce dernier ne mentionne ni le multiculturalisme ni la diversité comme des sujets ou des univers nouveaux de la poésie, de la prose ou encore du théâtre contemporains. Cette conception de la littérature française et de son histoire récente peut être qualifiée d'assimilatrice, se référant à la continuité avec une et une seule tradition nationale, même lorsque les textes s'inspirent d'idées ou d'œuvres étrangères ou régionales. La conception de la littérature et de la France littéraire décrite dans les livres d'histoire de la littérature française face à la diversité ethnoculturelle correspond exactement à la politique assimilatrice défendue en la matière, au moins dans les principes, avec continuité par la France.

Dans l'introduction de son *Histoire de la littérature française des XX^e et XXI^e siècles* publiée en 2018, Denis Labouret s'interroge sur les différentes façons d'écrire une histoire littéraire, sur la pertinence de raisonner, et plus encore s'agissant de la période la plus récente en termes de siècles, de savoir s'il faudrait mettre l'accent sur les *genres*, la *modernité comme fait* ou encore sur *les auteurs et les œuvres*. Il explique et justifie son choix de s'en tenir à une conception *nationale* de l'art et de l'histoire littéraires. Pour LABOURET, l'option de se concentrer sur le *qu'est-ce que la littérature*, soit «sur une problématique qui concerne d'abord la tradition de la littérature nationale et qui prend pour point d'origine le tout début du XX^e siècle [...] implique de laisser de côté les littératures dites "francophones" [...]» [2018: 18]. Cette remarque est extrêmement intéressante dans la mesure où elle avance que la littérature ne recouvre pas exactement le même domaine ou champ partout; elle n'a pas le même rôle dans tous les pays, y compris lorsque ceux-ci possèdent une langue en commun, puisqu'il *laisse de côté* les littératures francophones. Sur ce point, Labouret a raison et l'ensemble de la présente étude montre à quel point la conception de la littérature varie d'un pays à l'autre. Cependant, il sent bien dans l'évolution même de la France, comme de sa littérature, la nécessité de prendre en compte, dans toute histoire de la littérature française contemporaine, ses *ouvertures sur le monde*. La décolonisation a ainsi favorisé, note-t-il, la publication de romanciers francophones en France: «Depuis les années 1960-1970 surtout, [*ces derniers*] font entrer dans l'horizon du roman français le point de vue d'autres cultures, rappelant la fiction à sa mission structurante et libératrice, contre la tentation nationale d'un formalisme étroit ou d'un "déconstructionnisme" stérile.» LABOURET souligne le fait que «le roman retrouve l'ambition de penser le monde grâce aux moyens propres de la fiction», et cite Houellebecq [*ibid.*: 268-269]. Néanmoins, son livre ne s'intéresse pas du tout à la question d'une littérature migrante ou d'une littérature multiculturelle. Au contraire, LABOURET, tout en reconnaissant que «la littérature française n'a jamais été uniforme», craint ce type de changements car il atomise la littérature et fait des auteurs «le[s] porte-parole d'une communauté [*féminine, homosexuelle, beure*] qui demande à être reconnue et qui proteste contre son exclusion», ce qui entraîne «la fin possible d'une littérature ajustée aux limites de l'espace national, ce pourrait être

aussi la fin d'une culture commune et la diversification des cultures communautaires à l'intérieur des frontières» [*ibid.*: 290-291]. Au final, Labouret incarne parfaitement l'ambiguïté des historiens de la littérature française en ce début de XXI^e siècle. Il se montre très attaché à la tradition, exprimant des craintes pour celle-ci, tout en constatant qu'il est impossible de ne pas tenir compte des apports des nouvelles écritures, issues notamment de la francophonie, comme de ne pas déceler dans la diversité des thèmes et des écritures actuels la preuve d'une certaine vitalité de la littérature française.

Audrey Lasserre a examiné six histoires de la littérature de différentes maisons d'éditions à partir de l'an 2000. Deux ouvrages sont communs avec ceux de la présente étude, soit celui dirigé par Tadié et celui de Labouret (dans la version de 2013, évidemment). Elle s'intéresse à la présence des femmes, des écrivaines dans de tels livres. Elle constate leur exclusion ou du moins leur très faible présence. Dans l'ouvrage du second susmentionné, elles n'occupent que 16,3 % de l'ensemble des auteurs cités [LASSERRE 2015]. Il est intéressant de noter un parallèle entre les écrivains migrants et les écrivaines, comme entre les thèmes du multiculturalisme et de l'écriture féminine. Le même point aveugle subsiste dans les études contemporaines en littérature française. Néanmoins, les choses changent pour les écritures féminines autant que pour les questions de multiculturalisme sur lesquelles je vais me concentrer. Trop lentement peut-être, avec des craintes aussi parfois, mais elles changent.

Un certain nombre d'écrivains et de critiques ont en effet défendu la nécessité d'accorder une vraie place à la littérature migrante, aux thèmes de la diversité et du multiculturalisme dans la littérature française. Le premier événement marquant à ce propos fut la publication en 2007 d'un texte intitulé: *Pour une littérature-monde en français* dans le supplément littéraire du quotidien *Le Monde* [ROAUD, LE BRIS *et al.* 2007]. Les quarante-quatre signataires de cet authentique manifeste soulignent que si les écrivains d'expression anglaise sont intégrés, quelles que soient leurs origines, de plein droit à la littérature anglaise, il n'en va pas de même pour les auteurs d'expression française qui, à travers l'expression de «littérature francophone», se voient relégués dans une «sous-catégorie», qu'ils se trouvent considérés comme une «variante exotique tout juste tolérée» [*ibid.*; voir PILLET 2016: 150-151].

Ils critiquent le fait que l'on «s'obstine à postuler un lien charnel entre la nation et la langue qui en exprimerait le génie singulier» [*ibid.*], et appellent à changer de mentalité et cette manière de procéder en parlant dorénavant d'une *littérature-monde en français*.

Ce manifeste est un formidable révélateur dans la mesure où premièrement il démontre, ce qui n'a peut-être pas souvent été souligné à propos de ce texte pourtant très commenté, la correspondance totale entre la manière historique de concevoir la littérature française et celle de concevoir la nation politique dans son unité comme dans sa singularité. Ensuite, par leurs propositions, ses signataires soulignent la nécessité ressentie d'opérer pour la littérature des changements face aux évolutions historique et démographique. Enfin, par la comparaison avec le Royaume-Uni, les signataires mentionnent une différence réelle de la conception de la littérature, qui vient d'une vision différente de la nation et de la politique d'intégration. On aura l'occasion de constater ce dernier point plus en détail par la suite, soit lors de l'examen de la conception britannique de la littérature nationale. Cependant, malgré ses qualités, ce manifeste «a pu être tenu pour dépassé [*dès sa publication*], dans la mesure où beaucoup d'écrivains travaillaient déjà dans un contexte mondialisé et où la critique de la francophonie avait été entreprise depuis longtemps [...]» [MOURA 2014: 10]. JEANNELLE [2012], quant à lui, évoque le «retour masqué à un universalisme typiquement français» que celui-ci suscite, et LABOURET ne manque pas de souligner que son «enthousiasme doit toutefois être tempéré», notamment s'agissant du «devenir universel de la langue française» toujours plus menacée selon lui, partout dans le monde, par la langue anglaise [2018: 289].

Ce manifeste n'a pas été, fort heureusement, la seule initiative pour ouvrir la conception française de la littérature et de l'histoire littéraire à la diversité auctoriale et, réellement, au multiculturalisme. La deuxième importante contribution est venue d'universitaires. En partant de l'exemple concret de l'Ivoirien Ahmadou Kourouma, Jean-Marc MOURA a souligné «la nécessité d'un dépassement des frontières géographiques, politiques, culturelles et institutionnelles [...]» [2014: 9]. Selon lui, et l'analyse que l'on vient d'effectuer permet de le confirmer, la manière d'envisager l'histoire littéraire française ne correspond plus à la manière dont se développe la littérature non seulement en langue française, mais en France elle-même. La question à se poser concerne

l'unité à adopter pour penser l'histoire littéraire. Inspiré par les travaux du sociologue Ulrich Beck, il note qu'on peut et qu'on doit même envisager d'autres découpages, même s'il n'en va pas pour le monde francophone comme pour le monde anglophone. Sans proposer, ou en refusant de proposer, une véritable méthode historiographique, MOURA insiste sur la nécessité pour la littérature d'une *histoire transnationale* «qui permettra de relier des œuvres et des auteurs africains, américains et européens s'exprimant dans une langue européenne» [*ibid.*: 15], à savoir la langue française. MOURA n'est pas demeuré seul. Jeannelle et d'autres ont appelé au même renouvellement [*ibid.*: 9]. Profitant d'une recension de l'ouvrage étasunien *French Global*, sur lequel j'aurai l'occasion de revenir plus bas, ce dernier souligne d'ailleurs les reconfigurations en cours dans l'écriture de l'histoire littéraire, reconfigurations qui font déjà et qui feront sans doute davantage encore de place à ces écritures, aux différents «contre-canons (identitaire, féministe ou francophone)» [JEANNELLE 2012]. Dans mon travail ancré sur la réception interculturelle, j'avais, parmi d'autres, signalé les limites d'une conception de la littérature définie sur les seuls critères de la nation et de la langue, et que des exemples concrets, comme celui des Antilles, permettent de montrer ces difficultés et soulignent la nécessité de tenter d'y remédier [PILLET 2016: 148-188, spéc. 149-157].

Enfin, un changement concernant le cas français est venu en 2017 d'un groupe d'historiens et de critiques littéraires dans leur *Histoire mondiale de la France*. Dès l'«Ouverture», Patrick BOUCHERON, le directeur de cet ouvrage collectif, précise son titre et son but: «[...] qu'entend-on ici par histoire mondiale de la France? D'abord, pleinement, une histoire de France qui ne déserte pas plus les hauts lieux qu'elle ne néglige les grands personnages. *Il s'agit moins d'élaborer une autre histoire que d'écrire différemment la même histoire [...]*» [2017: 12, je souligne]. Le livre veut ainsi conter l'histoire de France en ne perdant jamais de vue que la France est dans le monde, qu'elle n'est pas à *part*, mais toujours reliée, d'une manière ou d'une autre, aux autres pays et continents. Dans ce dessein, chaque chapitre ou, plus exactement, chaque entrée du livre explique comment un grand ou moins grand événement français a été reçu et a eu un impact dans le monde ou comment un grand ou moins grand événement du monde a été reçu et a eu un impact en France. Parmi les cent quarante-six entrées, plusieurs concernent la

littérature: une s'intéresse à l'ajout aux *Mille et une Nuits* d'histoires n'en faisant pas partie originellement (année 1712), une autre au retour de Bougainville et à son *Voyage autour du Monde* (année 1769), une troisième souligne l'importance de *La Condition humaine* et le prix Goncourt de Malraux (année 1933) et une quatrième évoque la mort d'Aimé Césaire et l'ambiguïté entre les hommages nationaux et les prises de position politiques du poète tout au long de sa vie (année 2008). Cependant, parmi toutes celles consacrées à un événement littéraire, l'entrée la plus intéressante est celle consacrée aux débuts de la mondialisation littéraire (année 1842). Son auteur, Jérôme David, y montre comment le roman, un genre jusqu'alors méprisé devint, avec les œuvres de Walter Scott puis celles de Balzac, d'un seul coup ou presque, un genre littéraire majeur. Succès du roman et mondialisation littéraire coïncident. Sur ce plan, DAVID souligne un paradoxe intéressant. C'est au moment où la littérature devient *mondiale* qu'elle devient en même temps plus *nationale*:

Ce que la littérature française accueille et préfigure de mondial en 1842, au moment où paraît le premier volume de *La Comédie humaine*, c'est en somme [l]e découpage des cultures en nations. Elle éclaire le processus naissant de mondialisation des imaginaires littéraires confinés aux États. [*Ibid.*: 479]

À partir de là, David oppose deux visions. S'il y a d'un côté l'auteur de *La Comédie humaine* et sa vision nationale de la littérature, on trouve pratiquement à la même époque, en Allemagne, Goethe qui parle de *Weltliteratur* et, en France même, Claude Fauriel, un universitaire qui s'intéresse au cosmopolitisme littéraire, notamment à «l'influence des Arabes sur la littérature française» [*ibid.*]. Cependant, et pour plus d'un siècle, c'est la conception nationale «à la Balzac» qui a triomphé partout, mais peut-être encore plus en France. David termine en exprimant son souhait de voir remise en cause cette conception dominante et qu'un rééquilibrage s'opère en faveur de la conception mondiale. L'entrée rédigée par David et l'ensemble de l'*Histoire mondiale de la France*, les travaux de Moura et l'ouvrage de Labouret constituent des jalons importants qui, sans nul doute possible, en annoncent bien d'autres à venir pour écrire l'histoire de la littérature française. Sur ce plan, un coup de pouce pourrait bien être donné à la France, précisément, je vais y venir, de l'étranger.

Remettant en cause les méthodes classiques, c'est-à-dire ancrées dans la nation politique ou dans le *roman national*, ce type de renouvellement des manières d'écrire l'histoire littéraire comme l'Histoire rencontre, assez logiquement, une résistance de la part de certains universitaires et intellectuels. Richard MILLET, dans *L'enfer du roman* [2010], un ensemble de cinq cent cinquante-cinq fragments dans lesquels il vitupère contre notre ère *postlittéraire*, contre le genre du *roman international* et tout ce qui n'est pas, précisément, *ancré* dans une nation, avait offert en prémices, sept ans avant la publication de *l'Histoire mondiale de la France* et trois après celle de *Pour une littérature-monde en français*, une charge contre de telles manières d'aborder la littérature. Millet fut rejoint dans ses reproches par Finkielkraut, qui s'en est pris de façon véhémente à cette façon de procéder en attaquant l'ouvrage dirigé par Boucheron dès sa sortie. Il l'a fait d'abord dans une tribune du *Figaro* puis, en reprenant le même argumentaire, dans *En terrain miné*, un livre de correspondance avec Élisabeth de Fontenay [FINKIELKRAUT 2017; FINKIELKRAUT & DE FONTENAY 2017]. À chaque fois, le chapitre qui a retenu son attention est, sans surprise, celui consacré à Balzac et la mondialisation de la littérature. Pour le philosophe, David s'inscrit, par sa comparaison susmentionnée entre Balzac et Fauriel, dans une tendance de chercheurs en sciences humaines qui, loin de vouloir conter l'histoire de la nation ou *simplement* de sa littérature, «s'assignent [au contraire] la mission de la faire disparaître. [...] Leur France mondiale, ce n'est pas une France rayonnant au-delà de ses frontières, c'est une France dissoute dans le monde.» [Ibid.: 221-222]

Si Finkielkraut s'en prend à la «gigantesque déforestation» [ibid.: 223] de la culture française que constitue selon lui l'ouvrage dirigé par Boucheron, il ne fait guère de doute que sa critique s'adresse, au-delà, à toutes les nouvelles manières d'envisager l'histoire littéraire. Elle s'appliquerait également à Moura, qui s'inspire dans ses réflexions, comme on l'a vu, du cosmopolitisme de Beck. Or, le philosophe n'a pas manqué de critiquer le sociologue allemand en lui reprochant sa conception *cosmopolite* de l'Europe et sa volonté affichée de «ne pas entendre parler d'appartenance» [FINKIELKRAUT 2015: 95]. Et elle vaudrait tout autant pour *French Global. Une nouvelle perspective sur l'histoire littéraire* (*French Global. A New Approach to Literary History*, 2010), un ouvrage collectif étasunien, dont l'angle est proche de celui de *l'Histoire*

mondiale de la France. Dès l'introduction, McDONALD & SULEIMAN, les maîtres d'œuvre de ce riche ensemble de vingt-neuf *essays*, notent que les collaborateurs de l'ouvrage «[se] concentr[ent] sur les traditions littéraires en français, à l'intérieur et à l'extérieur du pays de la France. [Ils se sont] donné comme défi de lire ces œuvres dans leur rapport avec le globe — le globe en tant que monde, que sphère, qu'espace de rencontre avec d'autres, et avec la notion même d'altérité.» [2015: 23]

Pour les deux professeures de Harvard, la nécessité d'un tel ouvrage vient notamment de quatre changements majeurs intervenus à leurs yeux dans les *French studies* aux cours des dernières décennies: 1) l'explosion théorique des années 1960, 2) le féminisme des années 1970, 3) la reconnaissance de la littérature francophone, et enfin 4) les études de migration et des *communautés diasporiques* [*ibid.*: 11]. Au vu des deux derniers critères, McDonald et Suleiman se réfèrent davantage aux *French studies* nord-américaines qu'aux études littéraires françaises de l'Hexagone, mais ce n'est pas là l'aspect le plus important ni le plus intéressant du livre. En effet, celui-ci démontre l'intérêt, pour ne pas dire la nécessité, d'une approche globale du monde francophone pour comprendre *toutes* les littératures en langue française, c'est-à-dire par exemple pour expliquer pourquoi certains écrivains d'origine étrangère (Beckett, Némirovsky) ont choisi le français [SULEIMAN in *ibid.*: 697-716], pour montrer l'influence, même au XVIII^e siècle où le français était dominant, des littératures arabe, perse, chinoise, hollandaise ou anglaise [CITTON in *ibid.*: 571-572] ou encore comment des auteurs d'origine ethnoculturelle extra-européenne (Boudjedra, Bouraoui) critiquent en français leur propre culture musulmane ou confrontent certaines certitudes de la société française majoritaire [CONLEY in *ibid.*: 231]. Pour terminer sur la critique de Finkelkraut à l'endroit de ces nouvelles manières d'écrire l'histoire littéraire, il est intéressant de relever que les intellectuels les plus opposés au multiculturalisme politique sont également les moins enclins à accorder une place aux nouvelles voix et voies de la littérature française, et qu'ils sont les plus attachés à la conception traditionnelle de l'histoire littéraire et à l'histoire sous forme de roman national. Cela ne constitue cependant ni une surprise ni une nouveauté. En 1957 déjà, dans *Anatomie de la critique* (*Anatomy of Criticism*), Northrop FRYE remarquait, en partant des exemples du conservateur Matthew Arnold et du progressiste

George Bernard Shaw, que les «hiérarchies de valeurs» qu'établissent en littérature les critiques sont systématiquement semblables, ou du moins très proches, de leurs valeurs sociales comme de leurs convictions politiques [1967: 23].

Les nouvelles manières d'écrire l'histoire de la littérature française, mais aussi le maintien dans le même temps de conceptions traditionnelles, les réactions suscitées par les unes et par les autres, ainsi que les positions intermédiaires entre enthousiasme et peur vis-à-vis des nouvelles écritures et des nouvelles histoires littéraires comme celle de Labouret, témoignent d'une évolution strictement parallèle entre les différentes façons de concevoir la littérature et la place en histoire littéraire pour de nouvelles questions comme le multiculturalisme ou la littérature de migration et les différentes manières, étudiées dans la première partie, d'envisager l'immigration, la place des immigrés et l'intégration en France. La réalité de ce parallèle peut être démontrée d'une autre manière encore, soit en analysant comment la littérature française contemporaine est étudiée à l'étranger.

Hors de l'Hexagone, où l'on est évidemment moins marqué par les débats nationaux autour du modèle d'intégration, on voit la France depuis longtemps comme une terre multiculturelle et l'on s'intéresse depuis le début des années 1990 à la littérature migrante. Ainsi, on n'hésite pas à parler d'une *littérature beure*, dont on fait remonter l'origine au début des années 1980 [HARGREAVES 1992; SEBKHI 1999] ou encore, et sans connotation ethnoculturelle, d'une *littérature de banlieue* depuis les années 1990 [HORVATH 2015: 183-198]. En Allemagne, Göttlicher et Hüser ont dirigé un ouvrage collectif consacré aux débats postcoloniaux et aux cultures migrantes en France au début du XXI^e siècle. Dans l'article qu'il a rédigé pour le volume, LÜSEBRINK [in GÖTTLICHER & HÜSER 2010: 269] n'hésite pas à recourir au mot «multiculturel» pour parler de la France, mais plus encore pour qualifier la scène culturelle française contemporaine dans tous les arts: la musique, le cinéma et bien sûr la littérature. Il souligne aussi dans son article à quel point, notamment s'agissant de la citoyenneté des immigrants, la France se montre bien plus rapide que la plupart des autres pays d'immigration, à commencer par l'Allemagne [*ibid.*: 261]. Cela a évidemment pour fonction d'accroître l'aspect multiculturel du pays, au moins vu de l'étranger. Il en va d'ailleurs de même dans le monde anglo-américain.

La publication aux États-Unis en 1989 d'*A New History of French Literature*, sous la direction de Denis Hollier, un Français œuvrant en Amérique du Nord, une œuvre composée d'articles rédigés par des collaborateurs principalement anglophones ou francophones travaillant hors de France, constituait un premier pas vers une approche plus multiculturelle, ou plus intégrative, de la littérature en langue française. Un article de cet ouvrage est d'ailleurs consacré à la francophonie et aux indépendances africaines, un autre à l'Algérie francophone, un troisième au surréalisme et à la négritude dans les îles, et un autre encore au Québécois Hubert Aquin. Cette approche se confirme avec *French Global*, qui se revendique d'ailleurs du collectif dirigé par Hollier. On la constate encore lorsque Laura REECK [2012] parle de la littérature beure comme d'une littérature reconnue internationalement, mais, comme elle le note de façon pertinente et impertinente, invisible nationalement. Elle cite l'exemple de Faïza Guène. En 2012, elle avait sans doute encore raison. En revanche, lorsqu'elle présente en 2018, la conception de la littérature nationale défendue en France comme n'ayant pas évolué et l'université française comme «singulièrement déphasée» [VLASTA & SIEVERS 2018: 208], elle se montre exagérément sévère. Si le réveil a été tardif, que les études sont encore bien trop timides et bien trop rares, la France s'est, heureusement, mise à bouger. Cela vient d'être démontré, et c'est pour toutes ces raisons que j'ai sous-titré (*quasi-*)*absence française*, car cette absence de la migration et du multiculturalisme dans les études littéraires françaises se fait et se fera, dans un proche avenir, de moins en moins sentir.

b) Marginalité allemande

La littérature occupe en Allemagne une place sociale et politique moindre qu'en France. Ce sont, toujours à en croire CURTIUS [1932, cité dans JURT 2015: 21], la musique, la philosophie et les sciences qui prédominent dans la conscience culturelle nationale. Néanmoins, la place de la littérature n'y est pas non plus, loin de là, négligeable. Les Allemands aiment présenter leur pays comme celui *des poètes et des penseurs* (*Das Land der Dichter und Denker*). De plus, la littérature eut pour l'unité politique et culturelle du pays un rôle absolument central [WERNER 1994: 19, voir PILLET 2016: 151]. La manière d'envisager la littérature nationale et son histoire y est donc également riche

d'enseignements. Comme en France et au Canada, le traitement du *Multikulturalismus* et la place de la *Migrantenliteratur* se révèlent assez proches des conceptions de l'Allemagne sur la nation et l'immigration.

Parmi les différentes histoires de la littérature allemande, l'une des plus populaires, et des plus rééditées, est sans conteste la *Kleine Geschichte der deutschen Literatur* de Kurt Rothmann. L'intérêt principal de cet ouvrage pour la présente étude réside dans les révisions et augmentations successives de celui-ci depuis la première édition en 1978 jusqu'à la vingtième et (du moins à l'heure où j'écris ces lignes) dernière en 2014. Dans l'«Avant-propos», l'auteur affirme que ce livre présente un choix *minutieux* d'œuvres qui appartiennent, selon lui, au *canon littéraire* allemand [ROTHMANN 2009: 5]³. Si elle ne néglige pas de parler des grandes étapes ou périodes historiques (la Réforme, le *Vormärz*, le romantisme, l'après-guerre, etc.) et de les présenter de façon claire, la *Kleine Geschichte der deutschen Literatur* offre essentiellement une présentation succincte des auteurs importants ou représentatifs, mentionnant leurs principaux textes et thèmes. Si l'on observe les différentes éditions, on peut également constater que le canon augmente, que de nouvelles œuvres y entrent sans cesse, sans que jamais aucune n'en sorte. Ainsi, il apparaît intéressant d'examiner quelles œuvres récentes prennent place parmi les textes «importants» de la littérature de langue allemande, mais aussi quels thèmes sont présentés comme nouveaux ou prégnants au sein de cette dernière. Parmi ceux-ci, on trouve notamment la question de l'*étranger* au sens large, c'est-à-dire comprenant à la fois des mises en récit des relations culturelles avec l'étranger, des voyages, et bien sûr la question de la migration. L'étranger littéraire est toutefois principalement vu sous l'angle biographique, c'est-à-dire celui d'écrivains d'origine ethno-culturelle allogène: «La véritable littérature de migration allemande d'aujourd'hui provient d'auteurs avec une "origine migrante", avant tout de Turcs allemands comme Selim Özdoğan, Feridun Zaimoğlu, Yadé Kara ou Dilek Güngör.» [*Ibid.*: 512] ROTHMANN note, en parlant plus spécifiquement de Rafik Schami, Syrien d'origine, d'auteurs mettant

3 La dernière édition augmentée au moment d'écrire ces lignes, en 2014, n'apporte aucun changement quant au sujet qui nous intéresse.

en récit de manière favorable le multiculturalisme: «Il est considéré comme un pionnier de la littérature de migration de langue allemande. Comme partisan convaincu de la *société multiculturelle*, il a confiance, comme Feridun Zaimoglu, en la réussite de l'intégration.» [*Ibid.*: 517-518, je souligne] L'aspect intéressant vient évidemment du recours au terme «multiculturel». Même si l'adjectif n'apparaît qu'une fois et est accolé au nom commun «société», cela est symboliquement très fort. Non seulement, on y voit une reconnaissance de l'Allemagne contemporaine comme une société multiculturelle, soit une société dans laquelle les gens ne se voient pas forcés à «abandonner leur identité étrangère» [*ibid.*], mais on souligne la mise en récit de celle-ci dans certains textes littéraires. Cependant, la séparation est maintenue entre les auteurs de la *Migrantenliteratur* et les autres. Si les mouvements migratoires apparaissent comme prégnants dans l'ensemble de la littérature allemande contemporaine — Rothmann cite en exemple les Autrichiens Handke et Ransmayr —, le multiculturalisme dans la littérature demeure l'apanage d'une catégorie particulière d'auteurs: ceux de la *Migrantenliteratur*.

La *Deutsche Literaturgeschichte* publiée par J. B. Metzler a aussi connu plusieurs éditions actualisées. La huitième et dernière au moment où j'écris ces lignes remonte à 2013. Un chapitre de l'ouvrage est consacré à la question de la littérature de migration. De la même manière que dans celui de Rothmann, on y intègre la question de la littérature migrante tout en la plaçant à part. De la même manière encore, le mot multiculturel apparaît une seule fois et accolé au substantif «société» [BEUTIN 2013: 751]. L'analyse est toutefois bien plus riche que dans l'ouvrage de Rothmann. La *Migrantenliteratur* est présentée de manière dynamique, soulignant les différences entre les générations d'écrivains migrants. Alors que la première génération met souvent en avant la question de la langue — on a vérifié cela indirectement avec l'exemple de *Mutterzunge* d'Özdamar dans la première partie —, la deuxième génération ne le fait pas, mais elle met en récit dans ses œuvres nombre d'éléments étrangers à la tradition et à l'histoire allemandes [*ibid.*]. Plusieurs études corroborent les propos de Beutin, principalement en ce qui a trait au rapport à la langue en montrant le rôle de «traducteurs» et de «passeurs culturels» des écrivains migrants de deuxième génération [voir VLASTA 2016: 60 sq.]. Cependant, l'élé-

ment le plus important pour la présente recherche est la façon dont la *Migrantenliteratur* est située au sein de ce que l'on pourrait appeler la cartographie de la littérature contemporaine. Voici comment cela est présenté :

Des concepts comme «Literatur der Fremde» (S. Weigel) [*littérature de l'étranger*], «Interkulturelle Literatur» (Th. Wägenbaur) [*littérature interculturelle*] et «Migranten- oder Migrationsliteratur» (H. Rösch) [*littérature migrante ou de migration*] illustrent la tentative d'établir une histoire littéraire des œuvres d'auteurs et d'auteures de différentes origines, qui font partie depuis six décennies à présent de la littérature de langue allemande, mais que l'on appelle encore «littérature allemande autre» ou «littérature allemande élargie». [BEUTIN 2013: 749]

La littérature produite par des auteurs migrants, sans se situer toutefois complètement à l'extérieur, ne se voit pas véritablement incluse dans la tradition littéraire allemande. Elle se présente comme une littérature de l'étranger proche (*Literatur aus naher Fremde*). Comme chez Rothmann, on retrouve le mot «étranger» pour parler de la littérature migrante.

Si les ouvrages de Rothmann et de Beutin signalent évidemment l'importance de la chute du Mur de Berlin et la Réunification qui l'a suivie, la *Geschichte der deutschen Literatur* en deux volumes publiée chez C. H. Beck, insiste davantage sur le fait que ces événements ont ouvert une période culturelle et littéraire nouvelle. Cette dernière se caractérise selon l'ouvrage par l'apparition de nouveaux thèmes, comme Berlin, (re)devenue capitale, ou par le retour de l'Histoire dans le roman. Parmi les nouveaux thèmes ou, plus exactement, la réapparition à la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e de thèmes anciens, on trouve aussi celui de *lieu d'origine* (*Heimat*)⁴. Les auteurs voient un lien entre le retour de ces questions, et particulièrement celle du lieu d'origine, et les phénomènes politiques, économiques et culturels que forment ensemble la mondialisation, les migrations et la société multiculturelle :

4 Le mot *Heimat* est très difficile à rendre dans toute autre langue, au point de figurer dans un «dictionnaire des intraduisibles» [CRÉPON in CASSIN 2004: 546]. J'opte pour *lieu d'origine*, qui m'apparaît moins inexact que *chez-nous*, *chez-soi*, *pays* ou encore *patrie*.

«Le lieu d'origine» se trouve une nouvelle fois à l'ordre du jour sur le plan culturel. Dans le contexte des nombreuses migrations qui eurent lieu au XX^e siècle pour des raisons politiques et économiques, à une époque de grands bouleversements, de mondialisation et de multiculturalité, «le lieu d'origine» est réévoqué comme contre-valeur possible. [SØRENSEN 2016: 445]

Si la question des migrations et du multiculturalisme apparaît distinctement dans l'ouvrage, ce n'est ni pour signaler le rôle de la *Migrantenliteratur* ni pour mentionner des œuvres mettant en récit le multiculturalisme comme constituant des développements nouveaux et intéressants de la littérature allemande. Au contraire la mondialisation et le multiculturalisme se présentent comme à l'origine d'un retour et du besoin d'un retour de la littérature allemande au *lieu d'origine* et avec lui à son *souvenir* et au questionnement sur son *identité* et l'*identité germanique* ou *allemande*. Autrement dit, l'importance du multiculturalisme pour la tradition allemande n'est pas, pour Sørensen, d'avoir amené de nouvelles écritures, mais d'avoir fait réémerger de façon contrapuntique la question de la *Heimat* au sein de la littérature allemande, liée à la *Leitkultur*. Il mentionne le fait que des auteurs d'origine non allemande, comme Renan Demirkan ou Katja Petrowskaja, se sont aussi emparés des thèmes de la *Heimat* et de l'identité [*ibid.*: 451-452]. La séparation entre les auteurs d'origine allemande, appartenant à la *Leitkultur* et ceux qui ne sont pas d'origine allemande est encore une fois bien présente. À la différence du Canada, qui reconnaît la *multicultural literature* (au Québec la littérature migrante) comme partie intégrante de la tradition littéraire, en Allemagne on met celle-ci à part. La littérature migrante demeure toujours, même produite dans la langue nationale et dans le pays, *un peu étrangère*. Au contraire du cas français qui, au nom de la conception assimilatrice et universaliste à la fois du pays, soit ignore complètement la particularité d'une littérature migrante en France, soit alors intègre ses auteurs mais en leur refusant toute particularité ou toute singularité, on reconnaît et souligne son existence et sa singularité. Comme au Canada et comme en France, la manière de situer et de traiter le multiculturalisme et la littérature migrante correspond en tout point aux choix politiques concernant la politique migratoire et d'intégration allemande et à la conception allemande de la *nation*.

Pour illustrer la conception dominante en Allemagne de la nation et du multiculturalisme, MAALOUF prend le «cas d'un Turc né il y a trente ans près de Francfort». Il observe que celui-ci «aux yeux de sa société d'adoption, [...] n'est pas allemand; aux yeux de sa société d'origine [...] n'est plus vraiment turc», car «rien dans les lois ni dans les mentalités ne lui permet aujourd'hui d'assumer harmonieusement son identité composée» [2001: 9-10]. Dans les lois, ce n'est plus tout à fait vrai puisque, comme on l'a vu en première partie à partir de Benhabib, le code de la nationalité a connu un assouplissement en Allemagne. Il n'est en revanche pas sûr que celui-ci se soit retrouvé dans les mentalités, ce qui peut se constater, indirectement mais de façon concrète, par la place accordée au multiculturalisme et à la littérature de migration dans les histoires littéraires allemandes. La *Migrantenliteratur* fait partie de la littérature allemande, car l'Allemagne est une société multiculturelle *de fait* et «malgré elle», mais elle se trouve à part, un peu étrangère car elle n'entre pas dans la conception organiciste de la nation⁵. À ce premier facteur, il faut en ajouter un second, à savoir que l'Allemagne ne prétend nullement, à la différence de la France, à une quelconque vocation universelle de sa culture.

Avant de terminer cette analyse, il est intéressant de regarder, comme pour la France, comment la littérature allemande est vue hors d'Allemagne, en l'occurrence comment elle l'est depuis les États-Unis. En 2004, David Wellbery a dirigé pour le compte de Harvard University Press, *A New History of German Literature*. À l'image de *l'Histoire mondiale de la France*, le livre est organisé en un choix de dates évoquant chacune un événement particulier, et jugé important pour l'histoire littéraire allemande, de la fondation d'un monastère à Fulda par l'évêque Boniface en 744 jusqu'à la mort par accident de W. G. Sebald à Norfolk en Angleterre le 15 décembre 2001. Parmi les dates récentes, plusieurs s'intéressent à la question de la *Migrantenliteratur*, mais aussi

⁵ Par conception organiciste, il faut entendre l'idée selon laquelle la nation est fondée sur la langue, la culture, mais aussi et peut-être principalement sur la généalogie. C'est pour cela que longtemps l'Allemagne a maintenu le «droit du sang» (*jus sanguinis*) plutôt que «le droit du sol» (*jus soli*) [RÜF 2000: 14-15].

spécifiquement au multiculturalisme. Ainsi, à l'année 1979, on trouve un article de Leslie Adelson concernant la traduction du premier roman du Turc Güneý Dal. C'est le prétexte pour évoquer la question de ce qu'est la culture nationale, et l'immigration turque en Allemagne. L'article souligne à quel point la critique s'est montrée lente à reconnaître cette littérature. Malgré cette lenteur, on pouvait déjà observer en cette fin des années 1970 de nombreux signes de l'émergence d'une littérature allemande *transnationale* [WELLBERY 2004: 912-917]. Néanmoins, l'article le plus intéressant de cet ouvrage collectif est celui consacré à l'an 2000 rédigé par Deniz Göktürk, une universitaire turco-allemande qui enseigne à Berkeley. L'auteure part de l'entrée en vigueur de la réforme du code de la nationalité pour poser la question du multiculturalisme. Mentionnant un discours de Johannes Rau, alors président fédéral, sur l'apport de l'immigration à la société, Göktürk montre combien il est difficile pour ne pas dire impossible de ne pas opposer en Allemagne un «nous» et un «eux», même quand on prétend comme Rau le dissoudre, car ce pays, comme rappelé, a mis du temps avant de se considérer comme un pays d'immigration. En dépit de ces difficultés, précise l'auteure, il est devenu à la mode dans le domaine culturel de célébrer l'hybridité et la diversité. Göktürk en veut pour preuves divers événements, comme le *Karneval der Kulturen* ou le *Heimat Kunst*, qui affirment la diversité de l'Allemagne contemporaine. Néanmoins, les Allemands gardent toujours cette dualité (nous vs eux) et, note-t-elle, par-là, une forme de «paternalisme bienveillant». Ce pays vu de l'étranger est multiculturel, comme sa littérature, mais on voit bien, y compris de l'étranger, que pour les Allemands, il demeure organiciste, reconnaissant la production de la *Migrantenliteratur* comme un appendice, digne d'intérêt certes, mais comme un appendice par rapport à la *Leitkultur* nationale. Göktürk termine son article en citant la préface polémique à *Kanak Sprach* de Feridun Zaimoglu, dans laquelle celui-ci affirme que les Turcs d'Allemagne et leurs caractéristiques ethnoculturelles sont en fait classés dans la version germanique du «zoo multiculturel» [*ibid.*: 965-970].

Logiquement, les études littéraires allemandes reflètent dans le traitement de la *Migrantenliteratur* et du multiculturalisme comme thème les histoires littéraires allemandes. En l'an 2000, Carmine Chiellino a dirigé un monumental ouvrage collectif: *Interkulturelle Literatur in*

Deutschland. Ce dernier démontre à travers une suite d'études la vitalité et le dynamisme littéraires des différentes minorités (italienne, espagnole, grecque, turque, etc.) en Allemagne, essentiellement depuis les années 1970. Chiellino souligne toutefois qu'il reste beaucoup à faire pour intégrer cette pluralité culturelle de l'Allemagne aux études littéraires, et souligne que sur ce point la *Literaturwissenschaft* demeure en retard sur d'autres branches comme l'histoire, l'économie, la pédagogie, le droit ou les *Kulturwissenschaften*. Néanmoins, note-t-il, les études allemandes à l'étranger, l'*Auslandsgermanistik*, et l'évolution politique de la République fédérale allemande elle-même montrent à la *Germanistik* qu'il est temps d'abandonner une conception « monoculturelle » de l'Allemagne [CHIELLINO 2000: 387-398, spéc. 396]. Ce vœu de Chiellino n'a été, comme le laisse supposer l'analyse des différentes histoires littéraires nationales allemandes récentes, que partiellement réalisé. Le critique d'origine italienne oublie que la conception allemande de la littérature est liée à la conception organiciste de l'Allemagne comme nation. Sievers et Vlasta confirment ce point dans leur article *From the Exclusion of Individual Authors to the Transnationalisation of the Literary Field: Immigrant and Ethnic-Minority Writing in Germany*. Concentré sur la place accordée aux auteurs migrants et au multiculturalisme dans les études littéraires allemandes et non aux histoires littéraires nationales, l'article des deux chercheuses montre comment la *Migrantenliteratur* y a d'abord été comprise comme un ensemble de textes servant de « documents sociohistoriques » avant d'être progressivement intégrée à la littérature allemande, ce dont témoignent selon elles, précisément, la présence de chapitres consacrés à la *Migrantenliteratur* dans les histoires littéraires nationales récentes ou l'attribution de prix littéraires à des auteurs migrants [VLASTA & SIEVERS 2018: 219-258]. S'il est donc vrai qu'aujourd'hui, ainsi que le voulait Chiellino, ces écrivains sont parfaitement acceptés au sein de la littérature et des études littéraires allemandes, ils le sont toutefois non sous l'angle de la littérature nationale contemporaine, mais bien sous l'angle *transnational*, comme disent Sievers et Vlasta, c'est-à-dire dans un entre-deux littéraire et non en tant que partie d'une culture allemande qui ne serait plus monoculturelle. Cette dimension transnationale de la *Migrantenliteratur*, et du multiculturalisme comme thème, correspond parfaitement aux politiques et conceptions allemandes de l'immigration, de l'intégration, de la culture et de l'identité nationales.

c) Présence affirmée britannique

Si l'Angleterre typique ne peut pas être saisie, selon CURTIUS [1932, cité dans JURT 2015: 21], dans les œuvres de Shakespeare ou de Keats, mais se comprend à travers l'Empire, la diversité religieuse anglicane et protestante ou les sports, force est de constater que le Royaume-Uni possède une littérature d'une grande richesse et aussi d'une remarquable continuité. De manière similaire à la France, à toutes les époques depuis le XVI^e siècle si ce n'est depuis le Moyen Âge, la contribution britannique à la littérature mondiale est majeure. La littérature a joué et joue encore un rôle important dans l'histoire du Royaume-Uni comme dans la conception que le pays a de lui-même, c'est-à-dire de son identité. Pour étudier comment les Britanniques se représentent leur littérature nationale et son histoire, quelle place ils accordent à leurs écrivains migrants comme au multiculturalisme, il importe de tenir compte au côté des histoires traditionnelles de la littérature britannique, de manuels composés d'essais sur une période ou un genre littéraire donné qui sont appelés *Companion*. Ce type d'ouvrage académique est bien plus commun au Royaume-Uni qu'en France ou en Allemagne.

La *Cambridge History of English Literature* en quatre volumes constitue un important projet couvrant toute la littérature britannique et irlandaise du Moyen Âge à nos jours. Le quatrième tome est consacré en totalité au XX^e siècle. Dès la lecture de l'introduction, des différences importantes avec les conceptions française et allemande de l'histoire littéraire nationale, et donc de la littérature, apparaissent. Alors que Labouret souligne l'importance et quelque part la permanence du cadre national français, que Compagnon y inscrit sa conception de la littérature française, que la *Migrantenliteratur* figure un peu à part dans les histoires littéraires allemandes et que Sørensen y montre le retour de la *Heimat*, MARCUS & NICHOLLS insistent sur le fait qu'au XX^e siècle, au Royaume-Uni, les concepts de nation et d'histoire sont «volatiles» et que dans leur ouvrage: «L'«englishness» n'est pas simplement un attribut de la littérature en question, mais une condition culturelle dans laquelle des questions complexes d'identité et de position sont constamment en jeu» [2004: 1]. Les écrivains avec des racines migrantes, le plus souvent caribéens ou issus d'autres ex-colonies, ne forment pas une catégorie à part, mais ils changent la littérature nationale britannique en la *cosmopolitisant* [*ibid.*: 2]. Si la conception de la *littérature nationale* est différente,

c'est également le cas du concept de *littérature*. Ainsi, les textes qualifiés souvent de «paralittérature» ailleurs se voient intégrés à l'histoire littéraire: «Les fictions populaires occupent une place importante dans cette histoire littéraire, et plusieurs chapitres étudient le phénomène du best-seller et les développements des publications de genre ou de niche au XX^e siècle [...]» [*Ibid.*: 3] Dans ce volume Nasta montre dans son article consacré au colonialisme et à la migration comment l'*englishness* et surtout le *paysage littéraire* britannique se sont transformés tout au long du XX^e siècle. Ainsi, dès les années 1910 sont arrivés à Londres des auteurs de tout l'Empire comme Katherine Mansfield, venue de Nouvelle-Zélande, G. V. Desani d'Inde ou Una Marson de Jamaïque, et plus tard l'Irlandais Yeats, l'Indien Tagore. Ce processus s'est, précisée-elle, accéléré après la Seconde Guerre mondiale avec l'arrivée dans le *Motherland* d'immigrants venus de tout le *Commonwealth* avec des auteurs comme George Lamming, Kamau Brathwaite ou V. S. Naipaul [*ibid.*: 563-582, spéc. 566-577]. Les propos de Julian Murphy sur la fiction et la postmodernité et ceux de Tim Woods sur les fictions postcoloniales prolongent ceux de Nasta. Le premier montre comment ces arrivées transforment à l'âge postmoderne la littérature britannique en littérature multiculturelle. Selon lui, c'est surtout:

[...] Salman Rushdie, et particulièrement dans *Les Versets sataniques* (1988), où il a cherché à réimaginer l'Angleterre de la manière la plus vivante qui soit à travers le regard et les pratiques d'une nouvelle génération d'immigrants. *Les Versets sataniques*, le grand et durable chef-d'œuvre du postmodernisme britannique, jouit d'un statut similaire comme œuvre de fiction indienne, et d'icône culturelle et politique mondiale. [*Ibid.*: 725]

Le second insiste sur l'impact de l'immigration en théorie, avec précisément les approches postcoloniales de la littérature, mais surtout sur la littérature anglaise elle-même. Woods note ainsi:

[...] il est difficile d'imaginer la scène littéraire britannique contemporaine sans des écrivains comme Buchi Emecheta, Hanif Kureishi, Kazuo Ishiguro, Timothy Mo, V. S. Naipaul, Ben Okri, Caryl Phillips, Salman Rushdie, Zadie Smith et Meera Syal, qui ont tous produit des fictions qui interrogent non seulement les héritages coloniaux dans leurs pays d'origine, mais qui questionnent et explorent également les implications du multiculturalisme au Royaume-Uni [...]. Leurs fictions

démontrent une ambivalence particulière à l'endroit du Royaume-Uni, et configurent une subjectivité qui est cet «entre-deux» culturel ou interstitiel. [*Ibid.*: 741]

Les auteurs d'origine migrante ne se trouvent pas dans une catégorie à part, ils sont vus comme partie intégrante modifiant de l'intérieur la littérature nationale. Le multiculturalisme est un thème qui transforme l'art littéraire lui-même. Une hirondelle ne fait pas le printemps et un seul ouvrage ne suffit pas pour dégager une réalité. Il convient donc d'étudier si le même processus peut s'observer dans d'autres livres du même type, en commençant par le *Cambridge Companion to Twentieth-Century Novel*, publié en 2009.

Les auteurs de cet ouvrage collectif sont majoritairement issus d'universités étasuniennes, à la différence de ceux de la *Cambridge History*. Malgré cela, la conception de la littérature britannique contemporaine comme celles de l'évolution du roman anglais au XX^e siècle corroborent leurs vues. Ainsi on retrouve, soulignées dès l'introduction, les interrogations sur ce que signifie «anglais» et comment délimiter ce terme [CASERIO 2009: 2]. Dans le chapitre consacré au «roman postconsensus», c'est-à-dire essentiellement depuis l'arrivée de Margaret Thatcher au pouvoir en 1979 et touchant aux changements liés à l'important afflux de migrants, et donc d'écrivains migrants, au Royaume-Uni, WALKOWITZ écrit: «Les romanciers immigrés ont créé trois microgenres qui restent dominants: le roman de culture minoritaire, le roman du multiculturalisme et le roman de comparaison transnationale.» S'il existe une volonté de souligner le rôle des immigrants, on pourrait croire ici à une conception se rapprochant de la perspective allemande, et d'une littérature de migration. Il n'en est cependant rien. Elle précise tout de suite que «[...] ces genres s'étendent maintenant au-delà de l'œuvre des [romanciers] migrants» [*ibid.*: 223]. Mis à part l'introduction directe des écrivains d'origine migrante au sein de la tradition britannique, impensable en Allemagne, on trouve l'idée de la création d'un mode narratif singulier, d'un *microgenre* par ces écrivains, élément difficilement pensable au sein de la tradition française. On le voit lorsque WALKOWITZ explique, même si elle note que cela peut paraître surprenant à certains, que ce microgenre est adopté par des auteurs d'origine européenne comme Ian McEwan dans *Expiation* (*Atonement*, 2001) [*ibid.*: 234].

À la différence des deux premiers textes, la *Short Oxford History of English Literature*, est l'œuvre d'un seul auteur, Andrew Sanders, et ne consacre aucun chapitre particulier au multiculturalisme comme microgenre ni simplement à son rôle. Toutefois, dans le cadre de celui consacré à la littérature la plus récente: *Post-War and Post-Modern Literature*, son importance est relevée. Décrivant la situation contemporaine de la fiction au Royaume-Uni, Sanders note qu'il existe quatre thématiques dominantes: 1) une urbanisation du genre gothique, 2) une exploration nouvelle de la diversité des identités de «genre», 3) un renouveau du roman historique et 4) un «élargissement [d]es horizons [qui] inclu[t] des écrivains et sujets provenant du vieil Empire colonial et d'un monde plus vaste» [SANDERS 2004: 654]. Parmi les auteurs importants mentionnés, on trouve Matthew Kneale, Salman Rushdie, Louis de Bernières, Paul Scott, Julian Barnes, Timothy Mo et Kenzo Ishiguro [*ibid.*: 654-660]. On voit que les auteurs d'origine ethnoculturelle extra-européenne ne sont pas séparés des auteurs d'origine britannique, mais sont, même si le cadre de leurs œuvres rejoint souvent celui de leurs origines, immédiatement intégrés à la tradition britannique. Sanders insiste aussi sur le fait que ces thématiques, dont bien sûr celle du multiculturalisme élargissant les horizons, «se chevauchent, s'entremêlent et s'informent mutuellement» [*ibid.*: 654]. La *Short Oxford History of English Literature* se montre ainsi, malgré une moindre insistance due peut-être au format et au but de l'ouvrage, très proche dans la manière d'aborder la littérature contemporaine de la *Cambridge History of Twentieth-Century English Literature* et du *Cambridge Companion to the Twentieth-Century English Novel*.

La manière qu'a la *Short Oxford History of English Literature* de regrouper toute la littérature depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale sous l'appellation *Post-War and Post-Modern Literature* est contestée par James F. English dès l'introduction de son *Concise Companion to Contemporary British Fiction*. Selon lui, une nouvelle période a émergé à partir de la fin des années 1970. Appelée «contemporaine», cette nouvelle ère «se réfère à une scène littéraire assez différente (les écrivains migrants et postcoloniaux [...], les *Nouvelles Vagues* écossaise et galloise, les nouvelles célébrités autoriales effrontées qui remportèrent des prix *Booker* et apparurent comme "Best of the Young British Novelists" (en 1983 et 1993) dans le magazine *Granta*)» [ENGLISH 2006: 2], de la scène de l'immédiat

après-guerre. S'il voit dans les écrivains migrants et postcoloniaux une nouvelle catégorie, English ne la met pas à part, mais au centre de la fiction britannique contemporaine, comme en témoigne la suite de l'analyse dans laquelle il justifie de séparer la période contemporaine de celle de la post-Seconde Guerre mondiale. Ces justifications, qui forment le fil conducteur de l'ensemble de l'ouvrage, sont au nombre de trois, de nature textuelle, mais surtout socioculturelle et économique. Il y a ainsi, dit-il, des raisons institutionnelles (édition, université, prix littéraires etc.), la fin, ou plutôt les transformations de l'Empire, et enfin les *mutations formelles* liées à l'évolution des genres littéraires et dans les différentes conceptions de ce qu'est un auteur. Le multiculturalisme et les auteurs migrants ou postcoloniaux s'inscrivent, selon cet ouvrage, comme des acteurs de ces transformations de la littérature britannique, car ce sont eux qui lui permirent d'entrer dans la nouvelle ère susmentionnée à partir des années 1970. Dans le chapitre spécifiquement consacré à la question des nouvelles ethnicités et du roman, James Procter souligne l'existence de deux moments distincts dans la représentation littéraire du multiculturalisme dans la littérature britannique: 1) les années 1970 et la première partie des années 1980 dans laquelle il s'agissait de refléter le Royaume-Uni dans sa diversité tout en gardant une conception binaire («englishness» vs diversité); 2) à partir de 1988 avec la fin de la binarité et une société véritablement multiculturelle. C'est, affirme Procter, Rushdie qui, en refusant toute conception binaire dans *Les Versets sataniques*, a inauguré ce second moment dans lequel le monde britannique des lettres se trouve encore aujourd'hui [*ibid.*: 101-120, spéc.: 107]. Cette rupture que marque *Les Versets sataniques* est confirmée par VAADE qui note que ce roman, mais aussi les autres de Rushdie, par «leur fantaisie et leur humour introduisent de nouvelles stratégies pour comprendre les conditions migrantes et minoritaires sans succomber à la pitié et aux contraintes de la représentation fiable» [in JAMES 2015: 69]. C'est dans cette brèche que s'engouffreront tous les auteurs de récits multiculturels depuis les années 1990, comme Hanif Kureishi, Monica Ali et Zadie Smith, qui est, comme on le sait, souvent comparée à Rushdie [PROCTER in ENGLISH 2006: 109-111]. Le choix est toujours le même, à savoir celui d'intégrer pleinement les thèmes de la diversité ou du multiculturalisme dans l'histoire et la tradition littéraires britanniques. En fait,

dit Nico Israel, deux tendances sont présentes dans les littératures contemporaines britanniques liées au colonialisme. Il y a d'un côté les romans *exotiques*, c'est-à-dire la littérature proprement postcoloniale et de l'autre les romans *domestiques* qui correspondent aux mises en récit du multiculturalisme, à ce que j'appelle le multiculturalisme *dans* la littérature [Israel dans ENGLISH 2006: 92].

L'*Oxford History of the Novel in English*, dont le septième volume est consacré à la «Fiction britannique et irlandaise depuis 1940», s'accorde avec le *Concise Companion* sur le fait qu'il convient de diviser en deux périodes la littérature de l'après-guerre à la fin du XX^e siècle. Cependant, les deux ouvrages ne s'accordent pas sur la date de la rupture et l'entrée de la littérature britannique dans sa période contemporaine. Alors que, comme le relèvent Boxall et Cheyette dans leur introduction, la plupart des critiques, à l'image de James F. English, font remonter celle-ci à l'arrivée de Thatcher au pouvoir, eux pensent qu'il faut placer les débuts plus tôt, soit à la crise pétrolière de 1973, dont l'impact fut majeur sur l'ensemble de l'«économie du livre». Les deux éditeurs de l'ouvrage postulent également, dans un argumentaire toutefois moins convaincant, un changement d'ère intervenu avec l'entrée dans un siècle nouveau. Celle-ci serait marquée par l'émergence d'une génération formée d'auteurs *globalisés*, dotés de nouveaux rapports à l'espace comme au temps, et moins touchés par les *lutttes nationales* que les deux générations précédentes [BOXALL & CHEYETTE 2016: 7-15]. Cependant, en ce qui concerne la question du multiculturalisme, on trouve un traitement relativement identique à celui de l'ensemble des ouvrages de littérature britannique examinés. En mentionnant, dans leur introduction, les auteurs importants de la «nouvelle génération de romanciers», à savoir «Zadie Smith, Ali Smith, Monica Ali, Nicola Barker, David Mitchell, Tom McCarthy, et d'autres» [*ibid.*: 13], BOXALL & CHEYETTE ne distinguent en rien, on le constate, les auteurs d'origine ethnoculturelle migrante et britannique ou ceux qui thématisent le multiculturalisme de ceux qui ne le mettent pas ou moins en récit. Dans le chapitre *Decentring Englishness*, James montre que les changements qu'a connus le roman britannique à partir des années 1970-1980, liés aux transformations socioculturelles et démographiques du pays, ne furent pas du goût d'une grande partie de la critique universitaire. Toutefois, précise-t-il, malgré cette opposition, le multiculturalisme et

la «mobilité postcoloniale», ainsi que l'idée selon laquelle l'*englishness* pouvait être décentrée se sont imposés. Le paysage littéraire britannique se présente ainsi avec d'un côté une littérature multiculturelle qui propose, avec des écrivains comme Rushdie, Kureishi, Ali ou Levy, «une conception métissée de la nation» et une forme de fort décentrement de l'*englishness*, et avec de l'autre côté des auteurs comme Thorpe, Coe et McEwan, qui choisissent de repenser et renouveler celui-ci — ce qui constitue une autre manière de le décentrer — par un retour, sans aucune nostalgie, à des fictions contant la vie provinciale anglaise [ibid.: 437-441]. Il faut remarquer ici un point commun entre ce retour à la province d'une partie du roman britannique selon James et le retour à la *Heimat* dans la littérature allemande relevé par Sørensen. Il faudrait aussi y ajouter le cas d'auteurs français comme Millet, Michon et Bergounioux qui opèrent un authentique retour à la province [COYAULT-DUBLANCHET 2002]. Ces retours aux origines, à la campagne, d'une partie des écrivains en réaction à la globalisation et à des sociétés de plus en plus multiculturelles s'observent partout en Europe. Néanmoins, la pleine intégration du multiculturalisme dans la tradition littéraire nationale et sa pleine acceptation demeurent des spécificités britanniques. James montre que c'est parce que certains auteurs ont intégré cette réalité à leurs romans, et souligné ainsi «l'artificialité de l'*englishness* et exploité sa contingence» [JAMES in BOXALL & CHEYETTE 2016: 447] que d'autres écrivains ont montré sa permanence. C'est cette *tension* qui crée et singularise la littérature narrative britannique contemporaine. De manière intéressante, SCHOENE conclut d'ailleurs son chapitre sur la fiction du XXI^e siècle, en relevant que si le roman multiculturel demeure important au Royaume-Uni, il ne s'agit plus aujourd'hui de présenter le multiculturalisme comme un «idéal politique», mais simplement de reconnaître la «superdiversité croissante de la société» [in BOXALL & CHEYETTE 2016: 562].

Le multiculturalisme bénéficie, comme on le voit, d'une présence affirmée dans les histoires littéraires britanniques les plus récentes, bien plus que dans leurs pendants allemand et français. Je ne suis pas le premier à l'avoir observé. VLASTA & GUNNING ont bien souligné que «[...] les récentes études introductives à la littérature britannique comprennent les textes "black British" et "British Asian" comme références. Elles le font sans les introduire comme des sup-

pléments au mouvement “central” de l’écriture britannique mais les envisagent comme une partie constitutive de celle-ci.» [in VLASTA & SIEVERS 2018: 456]

C’est également le cas des introductions ou des histoires de la littérature britannique publiées hors du monde anglo-américain. Ainsi, dans son *Histoire de la littérature anglaise*, REGARD note qu’«[i]l faut reconnaître à l’institution littéraire britannique d’avoir très vite mesuré l’importance de ces questions» [2017: 243], sous-entendant clairement que ce n’est pas le cas en France. Il ajoute la reconnaissance venue par l’attribution de prix littéraires prestigieux comme le *Booker* à des auteurs d’origine extra-européenne ou abordant des thèmes comme le multiculturalisme. Ainsi, il n’est guère étonnant que «les nouveaux romanciers britanniques effectivement nés en Angleterre, et largement reconnus par leurs pairs comme par le public [...] se nomment aujourd’hui Hanif Kureishi, de père pakistanais, Zadie Smith, de mère jamaïcaine, ou Monica Ali, de père bangladais» [*ibid.*]. Comme on a largement eu l’occasion de le constater dans la première partie, c’est bien dans le monde anglophone que se fit entendre la contestation de la vision trop eurocentrique de la littérature ayant cours en Occident, ainsi que le fait de ne pas vouloir donner la parole aux migrants, de marginaliser à la fois la littérature migrante et le multiculturalisme comme thème. On a également vu plus haut, avec Banita et Ten Kortenaar, que la *mosaïque* culturelle du Canada, soit du pays multiculturel par excellence, était présentée comme verticale, avec au sommet la littérature d’origine européenne. Il est ainsi légitime de se demander si je n’ai pas exagéré en mettant sur le même pied à partir des histoires littéraires britanniques, la littérature britannique contemporaine que l’on pourrait qualifier de «classique», celle de la tradition et de l’angloconformité, et la littérature multiculturelle. On pourrait ajouter le fait que je n’ai pas insisté sur des appellations comme *Commonwealth Literature*, *Black British* et *Asian British*, ces dernières étant d’ailleurs l’objet d’un *Companion* spécifique [OSBORNE 2016]. Il est tout aussi légitime de s’interroger sur une contradiction entre le fait d’affirmer d’un côté qu’on intègre les auteurs et la littérature multiculturels de plein droit dans la littérature britannique, et de l’autre que le monde anglophone voit lui-même la manière anglaise d’envisager la littérature britannique comme eurocentrique.

Paradoxalement, on peut affirmer que l'un va avec l'autre. La littérature anglaise de la tradition ou de l'angloconformité, a été défiée de l'intérieur à la fois par la théorie postcoloniale et par les romanciers. VAADE rappelle que Salman Rushdie a rejeté dès 1983 l'appellation de *Commonwealth Literature* et voulait être pleinement intégré à la littérature anglaise [in JAMES 2015: 65]. Zadie Smith s'en est prise, note PROCTER en se référant à une interview donnée au *Boston Globe* en juin 2000, à cette tendance de certains critiques à cataloguer les auteurs comme elle dans la sous-catégorie *Black British* [in ENGLISH 2006: 102]. Dans l'introduction du *Cambridge Companion to Black and Asian Literature (1945-2010)*, OSBORNE, tout en les justifiant, reconnaît que les épithètes *Black and Asian* peuvent être jugées «inutilement excessives, vagues, démodées et même non pertinentes» [2016: 10], et donc, *de facto*, que cette appellation pourrait être abandonnée et les textes classés dans ces catégories se fondre dans la littérature anglaise *tout court*.

À l'image du pragmatisme qui marque la gestion politique de la diversité ethnoculturelle au Royaume-Uni, les recherches en littérature ont peu à peu, et de plus en plus, pris en compte la réalité multiculturelle du pays. La littérature migrante et le thème du multiculturalisme ont évolué de la marge vers le centre dans les études littéraires, sans parler de littérature transnationale comme en Allemagne, sans vouloir à tout prix les intégrer ou les assimiler dans le modèle littéraire national comme en France et sans les revendiquer et les distinguer avec fierté comme au Canada. L'évolution s'est passée par le constat que la littérature, à l'image du pays lui-même, changeait, et qu'il convenait de faire évoluer les études littéraires afin que ces dernières représentent au mieux la réalité contemporaine du Royaume-Uni. Demeure toutefois une contradiction, celle de reconnaître que les auteurs de littérature migrante/multiculturelle font pleinement partie de la tradition nationale et du canon littéraire, mais dans le même temps de les trouver intéressants précisément parce que, par leur parcours, les thèmes de leurs œuvres et leur manière de traiter la question de l'identité, ils remettent en cause les principes constitués de la tradition nationale et du canon littéraire⁶. On verra plus loin que Damrosch propose une solution élégante à cette difficulté.

Toutes ces réflexions et observations sur les histoires littéraires nationales, sur les manières différentes de les raconter selon les pays

et les traditions, sur leurs différentes façons de prendre en compte la diversité, le multiculturalisme et les écritures migrantes me permettent d'arriver à une double conclusion.

II. 1.3 Conclusion I: Le multiculturalisme dans l'histoire littéraire ou comment démasquer deux illusions

Les études littéraires s'intéressent depuis longtemps aux bouleversements provoqués sur l'art littéraire par les changements politiques et sociaux dans des sociétés totalitaires, dictatoriales, ou *simplement* autoritaires. Les histoires littéraires scrutent, analysent et montrent l'importance des *samizdats* face à l'esthétique réaliste socialiste imposée par le régime dictatorial communiste en Union soviétique, et elles opèrent de la même manière avec l'*Innere Emigration* face à celle, totalitaire et criminelle, du *Blut und Boden* dans l'Allemagne nazie. En revanche, ces mêmes études littéraires s'intéressent moins à l'influence de certains changements sociaux et de certaines décisions politiques au sein des démocraties libérales. Une croyance, pour ne pas dire une illusion, bien ancrée auprès des universitaires et critiques littéraires la suppose, voire l'affirme, nulle ou secondaire. L'autonomie de la littérature, de son histoire et des études littéraires, dans les pays démocratiques, constitue un fait que tout le monde, ou presque, admet.

-
- 6 Nico ISRAEL souligne aussi la contradiction en relevant qu'il y a une absurdité à vouloir combattre le colonialisme parce qu'il opère dans le discours une ségrégation raciale ou ethnique et à reproduire celle-ci sous l'appellation *postcolonial literature*, étant donné que les auteurs regroupés sous cette appellation sont tous issus de minorités ethniques. En donnant des exemples d'auteurs d'origine ethnoculturelle non occidentale qui ne mettent pas en récit le multiculturalisme, et d'auteurs blancs britanniques qui le mettent en récit, il propose que la critique postcoloniale cesse de se fonder sur l'auteur. C'est aussi la position que je défends ici. Cependant, cela ne résout pas le problème de la remise en cause des questions d'identité, d'*englishness* ou de tradition à l'ère globale par des auteurs, peu importe leurs origines ethnoculturelles, mettant en récit le multiculturalisme dans leurs œuvres [in ENGLISH: 95-97].

L'analyse de cette nouvelle réalité socioculturelle qu'est le multiculturalisme a démontré à quel point cette autonomie est toutefois toujours assez relative, et combien les conceptions idéologiques et politiques, en l'occurrence concernant les migrations et l'identité, changent la conception de la littérature nationale, modifient la définition de la littérature, des œuvres qui sont jugées dignes d'être reconnues, enseignées et présentées sous cette bannière, des textes qui méritent de figurer dans le canon littéraire national d'un pays.

Par un examen de la production littéraire des écrivains migrants et des études et articles publiés dans ce domaine au Canada, Verduyn parvient à la même conclusion que moi à partir des histoires littéraires. Elle relève le rôle éminent de la politique fédérale de multiculturalisme autant au Québec qu'au Canada anglais dans la redéfinition de la littérature nationale canadienne en y faisant entrer la littérature multiculturelle: «Comme l'attention à l'écriture migrante et des minorités ethniques s'est accrue, un nombre significatif d'écrivains ont passé des marges de la scène littéraire à son courant central ou dominant et, dans certains cas, au "canon" littéraire du pays» [VERDUYN in VLASTA & SIEVERS 2018: 139]. L'analyse des différentes histoires littéraires de trois pays européens m'a permis de montrer que cela n'est pas forcément le cas ailleurs. La littérature migrante et la question du multiculturalisme en littérature se voient marginalisées en France ou en Allemagne. Ce fait n'est en rien lié à la plus grande ancienneté de ces littératures, mais tient à la cohérence entre leur conception politique de la nation et de ce qui constitue leur culture et leur littérature nationales. Si, comme le pense MORETTI [2013: 67-69], les lecteurs et le marché ont davantage d'importance que les professeurs lorsqu'il s'agit d'établir le canon, il convient de ne pas négliger non plus l'impact réel de certains choix politiques proprement nationaux. Cette influence a été démontrée ici en comparant la manière dont sont perçues de l'étranger les différentes littératures nationales. Les études britanniques, américaines et allemandes sur la littérature beure ou la culture black-blanc-beur française comme l'intégration véritable du multiculturalisme allemand par le germaniste étasunien David Wellbery illustrent à quel point l'Allemagne, la France et leur littérature contemporaine nationale respective sont perçues à l'étranger, et uniquement à l'étranger, comme véritablement multiculturelles.

Mis à part la supposée faible influence de la politique dans la conception de la littérature nationale au sein des pays occidentaux, l'analyse de la littérature migrante et de la place du multiculturalisme dans les histoires littéraires nationales permet de démasquer une autre illusion bien ancrée chez les universitaires et critiques littéraires, à savoir l'universalité du concept de *littérature*. Une très longue tradition intellectuelle croit non seulement à une universalité mais à une intangibilité du concept de littérature, et plus encore, de littérature occidentale. La littérature et les études littéraires recouvriraient partout le même champ, auraient partout, et surtout dans les pays occidentaux, la même définition, les mêmes frontières. Incarnée historiquement par différents universitaires comme les grands philologues et romanistes allemands de l'immédiat après-guerre: Curtius, Auerbach et Klemperer, les comparatistes étasuniens Wellek — d'origine austro-hongroise et de langues maternelles tchèque et allemande — et Warren, le marxiste hongrois Lukács [WESTPHAL 2016: 81-82] et bien d'autres, cette conception non seulement se montre profondément eurocentrique, mais elle tend, comme le rappelle WESTPHAL en se plaçant dans le sillage du Coréen Cho Dong-il et surtout de l'Égyptien Youssef, à «[é]lever la littérature occidentale au rang de légataire universelle du socle gréco-latin[, ce qui] est problématique» [*ibid.*: 82-83]. En opposant les littératures extra-occidentales à la littérature occidentale, Westphal accredité cependant l'existence d'une conception commune de la littérature entre les pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord. La présente recherche démontre que si la proximité est réelle, il paraît hardi de parler d'une telle unité ou identité conceptuelle⁷. Sous

7 Casanova et Beecroft se sont rendu compte du problème de cette absence d'unité. Dans la *Préface à l'édition 2008 de La République mondiale des Lettres*, la première reconnaît le caractère «très "français"» de son livre lié selon elle à «la tradition naïvement universalisante» de la France [CASANOVA 2008: XV-XVI]. Il faut relever qu'elle souligne dans sa préface à l'édition anglaise que son objectif principal consiste à «rétablir un point de vue depuis longtemps obscurci par la "nationalisation" des littératures et de l'histoire littéraire, à redécouvrir la dimension transnationale de la littérature, réduite depuis deux cents ans aux frontières politiques et linguistiques des nations» [CASANOVA 2007: IX,

l'impulsion et la reconnaissance de nouvelles écritures (migrantes, féminines, gays et lesbiennes, etc.) et de l'émergence d'une nouvelle réalité politique, sociale et démographique (le multiculturalisme, la diversité) en grande partie liée à «l'affaiblissement de l'État-nation dans une époque de mondialisation» [MOURA & PORRA 2015: 199-200], les concepts de *littérature* et d'*histoire littéraire* ne font aujourd'hui plus l'objet d'une quelconque unité conceptuelle, non seulement à l'échelle occidentale, mais même à l'échelle nationale de tout pays: «[...] la perte relative du lien entre nation et culture a permis l'exploration de cadres littéraires et culturels inédits.» [*ibid.*: 200; voir aussi BEECROFT 2015: 241] Ces *cadres inédits* amènent et amèneront forcément des reconfigurations des histoires littéraires nationales, globales et mondiales, des changements dans ce qui constitue l'*écologie* ou plutôt *les écologies de la littérature* [BEECROFT 2015: 33, 195-299]. Et nul ne peut douter de la nécessité de toujours y intégrer désormais, d'une manière ou d'une autre, le multiculturalisme.

II.1.4 Conclusion II: Sur la nécessité d'intégrer le multiculturalisme en histoire littéraire

Parmi l'ensemble des propositions de reconfiguration qui apparaissent au cours des dernières années pour tenir compte, dans le domaine de l'esthétique et des études littéraires, des divers changements socio-politiques dont le multiculturalisme, deux méritent d'être relevées pour leur pertinence, leur capacité à nous aider à saisir et à prendre en compte l'ensemble de ces transformations. La première est celle des littératures sans domicile fixe d'Ottmar Ette, dont j'ai déjà parlé en première partie. Différents exemples concrets traités par la critique

traduit dans McDONALD & SULEIMAN 2015: 31]. Kinoshita remarque que Casanova maintient, malgré ses dires, la nation comme «catégorie d'analyse privilégiée» [*ibid.*; voir PILLET 2016: 113-118]. Dans *Ecology of World Literature*, BEECROFT montre combien il est compliqué de dire ce qu'est «la» littérature, de définir la «littérature nationale» et combien ces catégories varient dans le temps et l'espace [2015: 14-17, 195-241].

allemand dans son livre ont été donnés. Il convient maintenant de noter qu'il y évoque le rapport entre son concept et les histoires littéraires. Il le présente ou, plus exactement, présente les réalités qu'il recouvre comme un point aveugle de celles-ci : «Depuis longtemps, les littératures sans domicile fixe ne sont plus une exception, même si l'historiographie littéraire nationale continue de les ignorer largement.» [ETTE 2005: 202] Ce concept de littératures sans domicile fixe est indubitablement pertinent pour penser les «dynamiques [qui] traversent les aires, les cultures et les langues» [MOURA 2015: 218]. Il débouche sur la mise en lumière de formes et de thèmes littéraires nouveaux comme sur une reconfiguration de formes ou de genres déjà existants. Cette écriture entre les mondes permet d'illustrer certaines réalités et *transformations* qui échappent ou qui sont au-delà ou en deçà des littératures nationales ou à l'intérieur d'un même espace linguistique (francophone, hispanophone, anglophone, etc.). Cependant, pour traiter du multiculturalisme et de ses mises en récit qui n'impliquent pas toujours — loin s'en faut, on aura encore largement l'occasion de le constater plus loin — une écriture entre les mondes, ce concept apparaît moins pertinent que la seconde proposition de reconfiguration, une proposition articulée autour du concept de *contre-canon* et que l'on doit au comparatiste étasunien David Damrosch.

Alors qu'au sens strict le «canon» regroupe «l'ensemble des livres admis comme divinement inspirés. *Canon de l'Ancien, du Nouveau Testament*» (*Le Grand Robert*), le mot désigne aussi de manière métaphorique l'ensemble des œuvres artistiques, et particulièrement littéraires, jugées les plus importantes, admises comme les plus influentes, les plus élevées et les plus représentatives produites par une civilisation (le *canon* occidental), une culture/une nation (le *canon* national). C'est donc afin de dénoncer cette «affaire bien occidentale» [WESTPHAL 2016: 79] et de lui proposer une alternative que certains critiques se mirent à ouvrir la littérature enseignée à de nouveaux auteurs, établissant par ce geste ce que Damrosch va appeler un «contre-canon». Souvent mentionnées par la critique, les célèbres manifestations de 1988 à l'Université de Stanford contre le canon littéraire imposé représentent le véritable élément déclencheur: 1) de la reconnaissance de la diversité ethnoculturelle de la littérature digne d'être étudiée à l'université; 2) de la prise en compte et de l'intégration au sein des études littéraires d'auteurs qui

ne sont pas des *Dead White European Males* [Petrucci dans CAVALLO & CHARTIER 2001: 445 sq.; WESTPHAL 2016: 67-68; PILLET 2016: 167-169]. Le choix du terme «contre-canon» est intéressant dans la mesure où il vise non pas à nier l'importance de la tradition et des cultures littéraires européennes, mais au contraire à montrer que, dans un monde transformé par la globalisation, par la diversité ethnoculturelle au sein des sociétés occidentales, celles-ci ne peuvent plus constituer seules, à travers un canon «unique» profondément eurocentrique la totalité de ce qu'il faut comprendre et étudier comme étant la seule littérature.

Dans *World Literature in a Postcanonical, Hypercanonical Age*, Damrosch a proposé aux études littéraires de remplacer leur système traditionnel opposant de manière dichotomique les *auteurs majeurs*, donc ceux appartenant au canon, aux *auteurs mineurs* (les plus nombreux) n'y appartenant pas, par un système à trois niveaux. Au côté de ce qu'il appelle l'«hypercanon», soit le canon traditionnel, celui dans lequel se placent les auteurs majeurs, on trouve dans cette nouvelle approche un canon fantôme qui regroupe les auteurs mineurs d'hier et de toujours comme certains ex-auteurs majeurs tendant à être oubliés de nos jours, ainsi qu'un contre-canon qui inclut les écrivains «subalternes et contestataires» comprenant donc les auteurs migrants [DAMROSCH 2006: 45]. Le comparatiste place son approche à l'intérieur du modèle de *World Literature* qui a fait sa notoriété. Cependant, il le reconnaît lui-même, celle-ci peut également se voir appliquée aux diverses littératures nationales ou de même espace linguistique [*ibid.*: 46]. Ce modèle, on peut l'affirmer, ne saurait plaire aux tenants du canon traditionnel dans la mesure où il revient à mettre (presque) sur le même plan des œuvres récentes, non éprouvées par le temps, avec des textes à l'influence durable, centraux pour l'Histoire, symboles de la civilisation, de l'esthétique et de l'esprit occidentaux, et reconnus comme tels. Pour DAMROSCH, c'est néanmoins exactement le contraire. Avec la présence du contre-canon, et dans une moindre mesure du canon fantôme, l'hypercanon, la «haute littérature», en fait, «gagne un nouveau dynamisme» [*ibid.*: 45]. Celui qui avait souligné en 2003, contre toute conception classique et traditionnellement admise de l'art et des études littéraires, que *l'écriture gagne en traduction*⁸, récidive. À l'image de l'œuvre traduite vis-à-vis de celle en langue originale, le contre-canon offre la possibilité d'un regard nouveau sur l'hypercanon. Autrement

dit, l'étude des auteurs migrants ou de la littérature postcoloniale à travers un contre-canon permet de mieux comprendre comment et pourquoi les œuvres de l'hypercanon nous parlent, de mettre en lumière plusieurs aspects non encore révélés de celles-ci. À ce premier aspect important, Damrosch en ajoute un autre. Les œuvres ne changent pas beaucoup avec le temps au sein de l'hypercanon. Sans le contre-canon, celui-ci demeure, d'une certaine manière, figé et la haute littérature se voit, *de facto*, essentialisée. En remettant en question l'appartenance de certains auteurs ou en proposant la présence d'écrivains jusqu'alors absents de celui-ci, on interroge sa pertinence. Défier l'hypercanon, tout comme comparer ses œuvres à celles du contre-canon, participe à son renforcement et démontre par là même sa pertinence. Damrosch appuie son propos en regardant le nombre de mentions d'auteurs dans l'ensemble des publications listées par la *Modern Language Association (MLA)*, pour les littératures nationales (il part de l'exemple britannique et des grands poètes romantiques anglais, les «*Big Six*») et pour la littérature mondiale (il se base sur la littérature postcoloniale). Dans les deux cas, l'émergence d'un contre-canon a permis des modifications au sein de l'hypercanon même, soit l'entrée d'auteurs jugés importants aujourd'hui et qui n'y figuraient pas, et la sortie, c'est-à-dire la migration de l'hypercanon vers le canon fantôme, d'écrivains estimés aujourd'hui moins importants et pertinents qu'ils ne le furent. Ces changements étaient inenvisageables auparavant. Sans pouvoir supprimer tous les «biais eurocentriques» de l'hypercanon — une option qui demeure de toute manière impossible —, le contre-canon offre aux études littéraires selon DAMROSCH des perspectives nouvelles et enrichissantes [2006: 46-50].

Les histoires de la littérature, qu'elle soit nationale, occidentale ou mondiale, comme les anthologies de grands textes, ne peuvent tout bonnement plus passer sous silence les auteurs d'origine migrante ou des thèmes comme les mises en récit de la diversité et du

8 Ce point a été brièvement évoqué, dans un autre contexte, en première partie dans le sous-chapitre: «Planéarité, poétique de la Relation et littératures sans domicile fixe» [voir DAMROSCH 2003: 281, commenté dans PILLET 2016: 106-107].

multiculturalisme lorsqu'il s'agit d'aborder la période contemporaine. Elles ne doivent plus non plus en faire, comme c'est parfois encore le cas y compris dans les pays admettant aisément leur réalité multiculturelle, une simple *sous-catégorie* de la littérature contemporaine, un *sous-chapitre*, que l'on mentionne ou tolère, mais à condition qu'il demeure à part. Cela reviendrait aujourd'hui non seulement à nier la réalité des sociétés occidentales, mais surtout à présenter une conception figée, en sépia, de l'histoire de la littérature, ainsi qu'une image incomplète, et donc faussée, autant de la production littéraire contemporaine que des thèmes mis en récit par celle-ci. Les craintes exprimées d'une atomisation des études littéraires ne sont en rien justifiées. Les multiples histoires littéraires ou, plus exactement, les multiples manières d'aborder ces histoires constituent en fait autant de regards innovateurs sur la littérature. En paraphrasant Boucheron parlant de *l'Histoire mondiale de la France*, on peut dire que *ces nouvelles versions de l'histoire littéraire élaborent moins une autre histoire littéraire qu'elles n'écrivent, chacune, différemment et sous d'autres angles, la même histoire*. Il en va ainsi également pour la peur d'un relativisme égalitariste mettant sur le même plan la haute littérature et les productions contemporaines pour lesquelles nous ne disposons pas de recul. Avec sa distinction entre canon et contre-canon, Damrosch a démontré exactement le contraire. L'apport de la littérature de migration comme des thèmes nouveaux représentés entre autres par le multiculturalisme et la diversité enrichit autant la littérature que les études littéraires contemporaines.

En résumé, il faut introduire le multiculturalisme en histoire littéraire non par coquetterie, goût immodéré de la modernité ou, comme certains seraient tentés de le croire, soumission à une idéologie politique quelconque et «à la mode», mais simplement par la nécessité d'avoir une image aussi actuelle et fidèle que possible, aussi proche des préoccupations présentes de l'Histoire que de l'art littéraire. Et plus simplement, parce que nombre de textes narratifs et théâtraux contemporains le méritent. Tous ne rejoindront pas, on peut vivement l'espérer et raisonnablement le croire, *l'abattoir de la littérature* dans lequel finit, d'après MORETTI [2013: 66], le 99,5 % (au moins) des œuvres publiées.

II.2 USAGES DU RÉCIT MULTICULTUREL

Après avoir examiné l'influence du multiculturalisme sur l'histoire littéraire comme sur la manière d'écrire, d'enseigner et de concevoir les histoires nationales de la littérature et avoir démontré l'intérêt d'intégrer de plus en plus cette réalité sociale de l'Occident contemporain, il convient maintenant de montrer à la fois ce que les mises en récit du multiculturalisme amènent à la connaissance de la littérature contemporaine et les questions qu'elles posent ou reposent concernant les thèmes et les genres littéraires. Trois études de cas permettront d'atteindre ce double objectif. La première s'intéressera à la question de la représentation de l'altérité et son évolution dans les mises en récit du multiculturalisme depuis la fin des années 1960; la seconde étude examinera le multiculturalisme comme utopie et dystopie littéraires, enfin la dernière sera consacrée, à travers le mode narratif du réalisme magique, au rapport entre récit multiculturel et genre littéraire.

II.2.1 La représentation des Autres et son évolution dans le récit multiculturel

Nul besoin de rappeler que la représentation est liée à la littérature, et tout autant si ce n'est davantage, aux écrits sur l'art littéraire depuis les origines, soit au moins depuis Aristote. Dès les premières lignes de *La poétique* (*Περὶ ποιητικῆς*, ~335 av. J.-C.), le philosophe note que «[l']épopée et la poésie tragique, comme aussi la comédie, l'art du dithyrambe, et, pour la plus grande partie, celui de la flûte et de la cithare ont tous ceci de commun qu'ils sont des *représentations* [...]». Peu après, il précise que «[...] les différences entre les arts [...] tiennent aux moyens de réaliser la *représentation*» [ARISTOTE 1980: 33, 35, je souligne]. Les réflexions sur l'altérité ou la diversité traversent également l'histoire de la philosophie

et des sciences humaines. Pour la période récente, TODOROV [2001] s'est intéressé à la *réflexion française sur la diversité humaine*, telle qu'elle s'est déployée, de Montaigne à nos jours, en philosophie, en sciences humaines, mais aussi en littérature avec notamment des auteurs comme Montesquieu, Segalen ou Michaux. Plus récemment, dans une étude strictement littéraire, FLORACK [2007] s'est penchée sur *l'origine et la fonction des stéréotypes nationaux* dans la représentation de l'altérité. D'autres noms pourraient être ajoutés.

Dans la présente étude de cas, je veux mettre évidemment l'accent sur la manière de représenter l'Autre dans les récits multiculturels. Pour cela, je vais étudier trois textes allemands, de trois décennies différentes, qui constituent trois étapes importantes pour comprendre l'évolution de la manière de représenter et de percevoir l'Autre ou, plus exactement, les altérités ethnoculturelles migrantes dans la société multiculturelle qui «advient» (années 1960-1980) puis qui «est» (depuis les années 1980). L'analyse partira d'une pièce de théâtre de Fassbinder intitulée *Le Bouc*. Créée en 1968, cette œuvre remonte aux prémices du multiculturalisme véritable dans la société européenne, et donc également dans sa littérature. *Tête de Turc*, le second texte, se présente comme un reportage *in vivo* du journaliste d'investigation Günter Wallraff sur les conditions de vie d'un travailleur immigré, plus exactement d'un immigré turc prêt à assumer n'importe quel travail dans l'Allemagne de l'Ouest des années 1980. Enfin, *Le Pont de la Corne d'Or* (1998) est, je l'ai rapidement mentionné dans la première partie, un roman autobiographique d'Emine Sevgi Özdamar évoquant l'immigration turque à Berlin dans les années 1960. Rédigé par une auteure migrante, ce texte correspond en cela à un aboutissement dans la manière de représenter, de mettre en récit la diversité ethnoculturelle au sein d'une tradition littéraire donnée.

a) **Une représentation externe de l'Autre dans la société multiculturelle allemande [en devenir]: *Le Bouc* de Fassbinder**

Avant qu'il ne devienne en 1969 son deuxième long-métrage, *Le Bouc* a d'abord été une pièce de théâtre écrite, puis mise en scène par Fassbinder dans son *Anti-Theater* de Munich. Extrêmement courte et ne comportant que très peu de didascalies, cette dernière n'en est pas moins dense. Elle constitue en effet une œuvre centrale pour saisir

comment la société allemande des années 1960 a appréhendé l'installation définitive (même lorsqu'on parlait de *Gastarbeiter*, c'est-à-dire de «travailleurs invités» et qui n'étaient donc là, par définition, que pour un certain temps) dans le pays d'une population allophone et allogène, et pour voir comment la littérature, ici à travers le théâtre, s'est emparée de ce thème, que l'on appellera plus tard, mais que l'on peut tout de même nommer rétrospectivement, le multiculturalisme. *Le Bouc* met en scène l'arrivée dans la banlieue de Munich de Jorgos, un travailleur immigré grec, et la manière de réagir d'un groupe d'habitants composé de cinq femmes et quatre hommes. Dans la première partie, on a déjà mentionné comment cette pièce montrait la crainte de l'hybridation de la société allemande et du déclassement des jeunes d'origine allemande. Il importe ici d'en approfondir l'analyse.

À la différence de ce qui serait probablement celle d'un Allemand dans un lieu nouveau, l'arrivée de l'immigrant ne passe pas inaperçue. Tout indique qu'il est étranger, son allure, symbolisée ici par la *moustache* ou le *petit bouc* qu'il porte, tout comme, même si elle est suggérée et non directement évoquée la manière dont il est habillé. Sa manière d'être étant celle d'un étranger, il est tout de suite caractérisé comme *abruti*:

Arrivée de Jorgos

ERIC

Regarde-le celui-là, de quoi il a l'air.

MARIE

Quel est cet individu ?

PAUL

Avec sa moustache !

MARIE

Dis un peu.

ERIC

Qu'est-ce que j'en sais, moi !

HELGA

Tiens, il vient de notre côté.

[...]

HELGA

Tu cherches quelqu'un ? Tu cherches quelqu'un de précis ?

PAUL

Quelle dégaine, l'abruti !

FRANZ

Peut-être qu'il ne veut pas causer avec nous. Peut-être qu'on n'est pas assez bien pour lui.

ERIC

Cause un peu. Cause !

JORGOS

Den Katalava !

HELGA

C'est un étranger.

[FASSBINDER 2011: 12] fr/all

De manière marquée, alors qu'on ne sait pas s'il est Italien, Turc ou Grec, deux problèmes vont être mis en avant par le petit groupe avec l'étranger, avec l'Autre. Premièrement, ses opinions politiques, et deuxièmement sa religion. Concernant les premières, on va le prendre pour un communiste, pour quelqu'un aux opinions forcément différentes de la majorité allemande et pouvant, par ces dernières, troubler la communauté:

FRANZ

Là d'où il vient, il y a des communistes.

INGRID

Où, en Grèce ?

FRANZ

Je l'ai lu dans le journal. Beaucoup de communistes.

INGRID

Beaucoup ?

FRANZ

Exactement. La Grèce entière est pleine de communistes.

[...]

GUNDA

On s'embarque dans ces choses-là et on ne sait pas ce qui va en sortir.

Parce qu'avec les communistes, il y a danger.

ERIC

Il est communiste et mérite l'interdiction.

[...]

PAUL

Oser venir par ici, un individu de ce genre.

ERIC

L'interdiction, ça mérite, et on va œuvrer pour.

[*Ibid.*: 19] fr/all

Alors qu'ils ne lui ont pas parlé, qu'ils n'en savent évidemment rien, tous se persuadent que forcément les opinions politiques de l'Autre sont différentes et sont dangereuses. L'ignorance se remplit de la peur. Cependant, ce ne sont pas les opinions politiques supposées de l'immigrant qui représentent le pire danger pour le groupe, c'est sa culture, et plus spécifiquement sa religion. On craint la présence désormais permanente, dans la très catholique Bavière, de non-chrétiens. Sans le dire, il faut la société la plus homogène possible culturellement. Toute brèche dans cette homogénéité est vue comme dangereuse:

HELGA

Même à l'église elle l'emmène. C'est à ne pas croire.

GUNDA

Quand on n'a pas de honte, on n'a pas de honte.

HELGA

Avec ça, il n'est certainement pas chrétien.

GUNDA

Il n'est pas chrétien du tout.

[...]

FRANZ

Mais pourquoi faut-il qu'elle l'emmène aussi à l'église.

MARIE

Parce qu'elle ne connaît rien d'autre, il a une religion également.

FRANZ

Oui mais quelle religion.

MARIE

Toutes se valent.

[*Ibid.*: 23-24] fr/all

Cette scène montre le manque de culture d'une partie de la population allemande. Alors que tous savent que l'étranger est grec, ils ne savent pas que les Grecs sont, à de très rares exceptions près, de confession orthodoxe et donc chrétienne. Cette ignorance est accentuée par la manière stupide et circulaire avec laquelle raisonne le personnage de Gunda. Cette inculture s'accompagne logiquement de préjugés sur la différence culturelle. Celui qui n'est pas allemand, et supposément non chrétien, ne peut pas partager les mêmes mœurs. Et celles-ci ne peuvent que se présenter comme inférieures aux mœurs allemandes. Jorgos est ainsi vu par le petit groupe comme un individu forcément plus violent, et doté, j'ai eu l'occasion de mentionner ce point dans la première partie (I. 1.3 a), d'une sexualité débridée. Cependant, la question de fond de la pièce demeure la réaction de la société allemande à l'arrivée de migrants, de *Gastarbeiter*. Jorgos est

aussi extrêmement sale («il pue comme une truie» [*ibid.*: 21]) et c'est même, de toute évidence, un authentique criminel. Lorsque Marie se met à fréquenter Jorgos, voici comment réagissent les autres Allemands du groupe:

GUNDA

J'aurais honte, moi, car tu sais parfaitement quel genre d'individu c'est.

MARIE

Et quel genre d'individu est-ce ?

GUNDA

C'est un criminel, tout le monde le sait.

[*Ibid.*: 20] fr/all

La peur liée à l'immigré, à l'immigration en général et à la fin à la société multiculturelle, marquée ici par l'opposition entre chrétiens et non-chrétiens, qui s'annonce avec ces arrivées d'immigrants, s'exprime doublement. C'est la peur de perdre ce que l'on croit ou ce que l'on suppose former une unité pure, c'est la crainte que cela change les mœurs et les valeurs culturelles de la société dans laquelle on estime représenter sur le plan ethnoculturel la majorité historique légitime, mais c'est aussi la peur marquée du déclasserement social des Allemands, soit précisément des membres de cette majorité:

GUNDA

C'est quoi ?

BRUNO

Comme je le dis. Un travailleur immigré.

ERIC

Comment ! Il n'y a donc pas assez de travailleurs ici ?

PAUL

Un Grec de Grèce.

ERIC

Ça ne va pas, parce que c'est pas une justice, ça.

[*Ibid.*: 15] fr/all

Cette question de l'illégitimité de la présence de l'immigré, et surtout de ses mœurs et de sa culture, est importante pour les protagonistes allemands du *Bouc*. Leurs craintes de l'installation d'individus d'autres cultures se transforment ou sont simplement liées à une haine de l'immigré et à la volonté d'agir contre lui. De manière brillante, Fassbinder retourne dans la pièce les préjugés des Allemands sur la supposée violence de l'immigré, liée à sa culture, en faisant des Allemands les seuls personnages violents, principalement dans le discours, de la pièce:

ERIC

Il s'est couché maintenant, sans penser à rien.

PAUL

On devrait le castrer.

ERIC

Il se sent encore à son aise ici.

PAUL

Ça va bientôt lui passer.

ERIC

Oh la réjouissance. Simplement le couper. Après il pourra toujours aller voir s'il baise encore, parce qu'il n'a rien d'autre dans la tête.

[...]

PAUL

Mieux vaut le castrer, il s'en souviendra plus longtemps.

ERIC

Après on l'arrose d'essence, et on en fait cadeau à Marie pour son anniversaire.

Ce serait un beau spectacle.

[*Ibid.*: 21] fr/all

Le Bouc est ce que l'on appelle une *Gastarbeiterstück* [GREINER 1977; SCHÖBER 2017]. L'ensemble de la pièce tourne autour de la question de l'immigration de travail, l'arrivée des *travailleurs invités* en Allemagne. Cependant, ce qui intéresse Fassbinder, comme on le voit dans l'analyse, ce n'est pas du tout l'immigrant. Il ne s'agit pas pour lui ici de représenter l'altérité ethnoculturelle. En cela, il paraît là encore exagéré de parler, à l'image de CHIPELLINO [1995: 237-242], de pièce interculturelle pour qualifier *Le Bouc*. D'ailleurs, le personnage de Jorgos n'est ni antipathique, ni sympathique. Bien qu'il en soit la figure centrale, il n'a pas davantage de présence réelle dans la pièce que les autres. Il ne parle presque pas allemand, et de ce fait ses répliques se résument à des réponses du type: «Nix verstehen» (Pas comprendre). Il s'agit de représenter la conception de l'altérité culturelle des Allemands d'origine, conception liée au phénomène que représente l'immigration économique dans l'Allemagne de l'Ouest de l'après-guerre. Le sort des immigrés, leur identité, leur rapport à la *société d'accueil* furent, dans les premiers temps, une préoccupation secondaire, au mieux. La représentation de l'altérité culturelle dans *Le Bouc* est ainsi doublement externe. Elle l'est d'abord parce que Fassbinder est Allemand, issu de la *majorité* culturelle historique. Ensuite, précisément parce que ce dernier s'intéresse au regard des Allemands sur l'immigration, jamais à celui de l'immigrant. Alors que nous sommes encore aux prémices des importants changements qu'impliquera l'immigration vers une Allemagne diverse et une société allemande multiculturelle, Fassbinder ne se veut guère optimiste. *Le Bouc* montre à quel point les Allemands de la majorité ethnoculturelle historique se montrent réticents face à ces changements, à quel point ils en ont peur. Souvent par ignorance, par le fait qu'ils se représentent l'altérité culturelle de manière négative. En voyant la manière qu'ont les Allemands de se représenter l'Autre dans les années 1960, mais surtout d'accepter sa différence, alors que Jorgos arrive seul et semble être le seul immigré du quartier, on constate que l'Allemagne ne deviendra pas facilement une société multiculturelle, et n'acceptera que très difficilement de

s'envisager ou se définir comme telle. L'absence totale d'humour dans la pièce constitue d'ailleurs un autre indicateur du pessimisme du dramaturge.

b) Une représentation expérimentale de l'Autre dans la société multiculturelle allemande: *Tête de Turc* de Günter Wallraff

Publié dix-sept ans après la pièce de Fassbinder, soit en 1985, *Tête de Turc* fut partout en Europe un incroyable succès de librairie [BEUTIN 2013: 632], suscitant débats et controverses. L'œuvre raconte sur le mode du reportage, et de la manière supposée la plus réaliste possible, la vie d'un immigré turc peu formé et prêt à accepter n'importe quel travail. L'ouvrage ne manque pas de mettre en récit, également, la manière dont celui-ci est vu par les Allemands. C'est évidemment là son intérêt premier pour la présente étude de cas. Le second intérêt vient de la démarche de l'auteur, Günter Wallraff, et, lié à celle-ci, le genre littéraire auquel l'œuvre appartient.

Journaliste d'investigation de profession, ce dernier va se déguiser en Turc et vivre pendant un certain temps, réellement, comme un Turc, afin de constater de l'intérieur, de manière *expérimentale* la façon dont les immigrés turcs vivent en Allemagne et s'intègrent à la société allemande. Intitulé, dans un intertexte kafkaïen évident, «La métamorphose», le premier chapitre (mais clairement indiqué comme celui rédigé en dernier) explique la transformation physique (lentilles, pose d'un postiche) notamment, mais surtout la démarche intellectuelle et militante de l'auteur:

Je n'ai pas eu de mal à basculer dans la marge, à rejoindre une minorité rejetée, à me retrouver *tout en bas*. [...] À la simple vue de mon déguisement, on me faisait comprendre, et sans prendre de gants, pour quoi l'on me prenait. Simulant la sottise, je devenais plus futé — je jetais un nouveau regard, plus ample, plus riche, sur l'étroitesse d'esprit et la froideur de glace d'une société si fière de sa sagesse, de sa souveraineté, de sa perfection et de son équité. [WALLRAFF 1986: 7-8] **fr/all**

Le choix des mots est ici extrêmement important. De manière intéressante, Wallraff parle de *minorité* plutôt que d'immigré ou de *Gastarbeiter*. Il voit ainsi dans les membres de la communauté turque ni des étrangers, qui le resteront toujours, ni des *travailleurs invités* destinés un jour à rentrer dans leur pays d'origine, mais une minorité.

Même si Wallraff ne le formule pas explicitement ainsi car l'on est encore, surtout en Europe, aux balbutiements du multiculturalisme, une minorité constitue, à la différence des travailleurs invités, une partie intégrante de la société allemande. Les membres d'une minorité sont des membres permanents de la société qui méritent de voir leur culture avec ses valeurs et spécificités reconnue par la majorité et, au-delà, par l'ensemble de la société. En affirmant que cette minorité est *rejetée* et en présentant la société allemande comme une société croyant faussement à sa «sagesse» et à son «équité» alors qu'elle est «étroite d'esprit», il donne le ton de son ouvrage. Le lecteur se trouve face au texte d'un intellectuel de gauche, d'un «écrivain engagé» au sens sartrien. La dernière partie du chapitre évoquant «un pan d'apartheid» [*ibid.*: 9] en Allemagne de l'Ouest achève d'ailleurs de convaincre le lecteur de cet engagement. On constate donc l'opposition par rapport à Fassbinder. Il s'agit ici de s'intéresser notamment au point de vue de l'immigrant. Il s'agit aussi de donner un avis, de juger la société allemande par rapport à l'immigration, à l'altérité culturelle de gens qui s'installent durablement en Allemagne. De manière intéressante, Wallraff tient à affirmer dès les premières lignes la nature non fictionnelle de son récit, à la fois en posant, comme on vient de le voir, une *identité entre l'auteur et le narrateur* (il renforce encore celle-ci par l'ajout de photos [WALLRAFF 1986: 132-133] comme «preuves» définitives de ce qu'il (d) écrit), mais également par *l'adhésion de l'auteur à l'histoire qu'il raconte*. C'est pour cette raison qu'il parle aussi dans ce premier chapitre de «découvrir la vérité» de la société ouest-allemande, quitte à «se déguiser» pour y parvenir. Même si LAVOCAT [2016a: 38-41] montre de manière convaincante, contre Genette, que l'identification ou non de l'auteur et du narrateur ainsi que l'adhésion ou non de l'auteur à la véracité de son récit ne suffisent pas pour distinguer le fait de la fiction (elle parle de «solution illusoire»), ils permettent tout de même ici d'inscrire définitivement le texte de Wallraff dans la *non-fiction* et ce que l'on appelle la *littérature documentaire*.

Pour définir le terme *Dokumentarliteratur*, le *Metzler Lexikon* parle de textes «politiquement orientés» et «critiques à l'endroit de la société», composés à l'aide de rapports, de témoignages directs ou indirects, avec souvent, mais pas obligatoirement, un *protocole*. Parfois, note l'article, on y fait des *collages* pour prouver ses dires. J'ai mentionné plus haut

les photos figurant dans *Tête de Turc*. Le genre débute véritablement en Allemagne, toujours selon cet ouvrage, sous la République de Weimar, puis, dans l'Allemagne de l'Ouest de l'après-guerre, surtout à partir des années 1960 au sein du *Gruppe 61* de Dortmund duquel faisait partie, précisément, Wallraff [BURDORF, FASBENDER & MOENNIGHOFF 2007: 163-164]. En français, l'expression «littérature documentaire» peut être considérée comme équivalente. Elle est employée d'abord pour qualifier les «reportages que de nombreux écrivains populaires, et parfois légitimes, comme Joseph Kessel, André Malraux, Antoine de Saint-Exupéry, Blaise Cendrars et tant d'autres, ont écrits et publiés pendant l'entre-deux-guerres [...]» [ODAERT 2012]. À l'époque contemporaine, des auteurs de différentes provenances comme l'Italien Roberto Saviano, le prix Nobel biélorusse Svetlana Alexievitch, les Français François Bon, Jean Hatzfeld, Jean Rolin [cités dans RUFFEL 2012] ou encore Emmanuel CARRÈRE [2000], produisent d'authentiques *narrations documentaires*. Malgré les complexités, et le fait que certains critiques, encore aujourd'hui, considèrent que la littérature documentaire n'appartient pas à la véritable littérature, il n'est pas absurde d'affirmer avec ODAERT [2012] que la distinction entre les deux est davantage liée à «l'image publique de l'écrivain» de littérature documentaire, à sa *posture*, qu'à «des critères esthétiques ou stylistiques». Voyons maintenant comment Wallraff utilise ce genre pour mettre en récit la *vérité* sur la manière qu'a la société allemande de se représenter l'altérité ethnoculturelle turque, et plus largement le multiculturalisme.

En journaliste engagé, Wallraff part de la conviction que les Allemands sont hostiles à l'immigration, qu'ils prétendent vouloir que les étrangers s'intègrent, mais agissent de manière contraire, c'est-à-dire en faisant tout pour qu'ils ne puissent pas s'intégrer. Il va montrer que l'infériorisation des ouvriers non allemands, souvent des Turcs «comme lui», est permanente. Il raconte une scène *vraie* alors qu'Ali Levent Sinirlioğlu — le pseudonyme choisi par Wallraff — est employé dans la célèbre entreprise sidérurgique Thyssen: «Dans le minibus sont entassés neuf étrangers et deux Allemands. Les deux Allemands se sont installés sur le seul siège fixe de la voiture. Les immigrés, eux, sont assis sur le sol métallique glacé, souillé d'huile.» [WALLRAFF 1986: 102] [fr/all](#) Les humiliations de ce type sont présentées comme très fréquentes. Le racisme est partout présent. Il l'est dans l'enceinte de l'entreprise:

«Les murs des toilettes des usines Thyssen sont souvent constellés de slogans et d'invectives xénophobes. Les murs de l'usine aussi [...] — et personne ne songe à effacer ces graffitis.» [*Ibid.*: 127] fr/all Il l'est également parmi les cadres allemands:

[...] Alfred le chef d'équipe qui est là pour nous faire activer, devient complètement enragé: «Bande de métèques, de bougnouls, espèces de nègres de merde, de turcs à la con, de youpins de mes deux!» se met-il à hurler, stigmatisant en bloc toutes les variétés d'étrangers de sa connaissance. [*Ibid.*: 173] fr/all

Si l'hostilité à l'égard des non-Allemands semble, comme le suggère ce passage, générale, elle se marque tout de même, et c'est sans aucun doute l'un des aspects les plus intéressants du texte, de manière différente selon la culture, c'est-à-dire la religion. Le fait qu'Ali, comme la quasi-totalité des Turcs, soit musulman pose une difficulté supplémentaire aux Allemands par rapport à d'autres immigrés. Les Allemands se représentent le musulman comme un élément tout à fait étranger en Allemagne, comme devant demeurer invisible dans un pays historiquement et culturellement chrétien. Wallraff n'hésite pas à le mettre en récit clairement à deux reprises dans le texte. La première fois avec le premier travail qu'exerce Ali, soit celui de peintre rénovateur d'écurie. Ses collègues sont Polonais, et la séparation va se faire sur une base culturelle ou religieuse plus que linguistique: «Mes collègues étaient des Polonais, tous en situation irrégulière. Je ne sais pas si c'étaient les obstacles linguistiques qui étaient insurmontables ou si, tout simplement, ils ne voulaient pas me parler. En tout cas, on m'ignorait, j'étais tenu à l'écart. La patronne [...] évitait tout contact avec moi.» [*Ibid.*: 12] fr/all Dans la région catholique de Cologne où Ali est employé à ce moment-là, les Polonais, également catholiques, sont davantage considérés. Tous les non-Allemands ne sont pas logés à la même enseigne. On se méfie de celui qui possède une autre religion, donc une autre culture et d'autres mœurs, et en particulier l'islam. Lorsqu'une alarme tombe en panne, «[é]videmment, ce fut la faute du Turc». Pour voir ses dires confirmés, et démontrer que l'exclusion a un fondement dans la religion, et l'idée de séparation des religions, Ali propose de se convertir au catholicisme. Il va aller voir pas moins de six prêtres, tous vont plus ou moins poliment le rejeter. Après avoir visité le second prélat, voici ce qu'écrivit Wallraff:

Ici aussi donc, Ali est indésirable. Il a beau constituer une exception [...] on ne veut absolument pas de sa compagnie dans la communauté hiérarchisée de ces chrétiens repus, prospères et infatués d'eux-mêmes... Comme s'il ne suffisait pas d'avoir à les supporter dans *nos écoles, nos banlieues, nos gares, ces Turcs ! Non, qu'au moins nos églises* [...] échappent à cette invasion, qu'elles restent propres, quoi... [*Ibid.*: 73] fr/all

Tout au long de son récit, Wallraff démontre à quel point les Allemands n'acceptent que difficilement, pour ne pas dire rejettent carrément l'immigré et l'immigration. Ce qu'il montre également, c'est que la crainte est encore plus forte, le rejet encore plus massif, lorsque l'immigration est celle d'individus issus d'autres cultures ou religions. Dans *Tête de Turc*, les Allemands ne se montrent pas davantage enclins à accepter le pluralisme ethnoculturel que chez Fassbinder. La différence réside dans le fait que Wallraff s'intéresse non seulement au point de vue de la société allemande — sur laquelle il dresse plus ou moins le même constat que Fassbinder, à savoir celui d'une société qui refuse la présence, mais peut-être plus encore la visibilité de la diversité culturelle, et particulièrement de la diversité musulmane —, mais aussi au point de vue de l'immigrant et de ses souffrances. Par sa démarche visant à partir du point de vue des Turcs représentés par le «personnage» d'Ali, Wallraff cherche à établir la *vérité* du point de vue immigré. Néanmoins, le discours demeure, malgré le déguisement et les subterfuges, celui de Wallraff, soit celui d'un Allemand d'origine européenne, appartenant à la majorité. Il convient d'ailleurs de s'interroger sur le droit d'imiter comme Fassbinder à travers Jorgos ou Wallraff par Ali, le *mauvais allemand* ou l'*allemand cassé* des immigrés. De fait, nous ne sommes pas là, comme dans le cas des auteurs migrants qui utilisent un multilinguisme naturel ou Özdamar qui joue stylistiquement entre la langue d'écriture et la langue maternelle ou l'accent [ETTE 2005: 192 sq.; NEUBAUER 2011: 156 sq.]. Chez cette dernière, ces mots sont présentés comme d'un usage naturel, sans justification. Ce n'est évidemment pas le cas chez Wallraff, qui doit expliquer comment il a rusé pour *être turc*. Le *multilinguisme* dans la littérature doit bien être envisagé, à la différence du *multiculturalisme*, comme l'apanage des auteurs migrants ou d'origine étrangère. Il convient encore d'ajouter, par rapport à Wallraff, que celui-ci est doté, lorsqu'il écrit,

d'un objectif politique. Il s'agit de dénoncer le mauvais accueil réservé aux immigrés par ses compatriotes à travers non seulement leur hostilité par rapport à l'altérité culturelle et la présence jugée trop forte et trop visible de l'altérité ethnoculturelle turco-musulmane, mais également, dans une perspective de gauche et à travers le travailleur immigré, les conditions de travail dans le monde ouvrier allemand et le cynisme du patronat. Les Turcs, sans toutefois qu'il ne les présente à aucun moment parés de toutes les vertus, semblent totalement «victimes» des Allemands; l'entier de la responsabilité de la «fermeture», du «repli sur soi», de la «non-intégration» est allemand. C'est toujours l'Allemand qui ne veut pas de l'Autre turco-musulman (et surtout pas comme ami [WALLRAFF 1986: 16]). Le schéma opposé, à savoir celui d'un Turc refusant la société occidentale, qui semble pourtant *a priori* possible, n'est nullement envisagé par Wallraff. Si le multiculturalisme ne fonctionne pas, et ne fonctionnera selon lui sans doute jamais en Allemagne, c'est, non pas principalement, mais uniquement à cause de la majorité ethnoculturelle historique germanique qui n'en veut pas. C'est pour l'ensemble de ces raisons, et en particulier pour cette conception à sens unique, qu'il est important d'analyser comment un véritable migrant d'origine turque, écrivant treize ans plus tard mais contant un récit commençant vingt ans plus tôt, perçoit l'immigration en Allemagne et les changements qu'elle implique.

**c) Une représentation de la migration par l'Autre
dans la société multiculturelle allemande (en devenir):**

Le Pont de la Corne d'Or d'Özdamar

À la différence des deux premiers textes de la présente étude de cas, *Le Pont de la Corne d'Or* appartient, malgré la proximité entre la narratrice homodiégétique, le récit et la vie réelle de son auteure, au genre romanesque et n'a pas la prétention d'être un documentaire. Publiée pour la première fois en 1998, l'œuvre conte l'immigration d'une Turque à Berlin-Ouest au milieu des années 1960, ses découvertes de la politique (et de l'engagement), du théâtre et de l'Europe en général (Berlin, mais aussi Paris), son retour en Turquie, puis, dans les dernières lignes, son départ définitif en train pour un retour en Allemagne. L'intérêt principal réside dans le regard porté par une narratrice, et aussi derrière elle une auteure aux origines allogènes, sur la représentation migrante

de la société allemande multiculturelle (en devenir) et l'influence de la culture allemande sur les immigrants. Le changement par rapport au *Bouc* comme à *Tête de Turc* doit être observé. À la toute fin des années 1960 et encore dans les années 1980, ce qui intéressait dans l'Autre, on s'en souvient, n'était pas principalement l'Autre lui-même, mais bien comment la société allemande se représentait et fantasmait l'Autre. Par contre, à la fin des années 1990, c'est comment l'Autre perçoit (ou a perçu en tant que jeune immigrant) la société allemande, comment il se perçoit en tant qu'Autre et change à l'intérieur ou au contact du pays d'accueil. Ainsi, dans *Le Pont de la Corne d'Or*, ce sont les Allemands d'origine qui apparaissent plutôt effacés et secondaires. La comparaison entre les trois textes et surtout entre les trois périodes témoigne de l'évolution socioculturelle importante puisqu'il y a un intérêt nouveau pour le point de vue immigré et aussi une évolution littéraire, avec l'affirmation dans la littérature allemande d'auteurs d'origine non allemande, et même non européenne, et avec elle de la participation de l'immigration et des immigrés, de l'Autre, à une société allemande devenue diverse, multiculturelle. Malgré cela, on a eu l'occasion de l'étudier plus haut avec les histoires littéraires, cette littérature, le plus souvent appelée *Migrantenliteratur*, reste considérée et étudiée à part.

Si la participation des immigrés est aujourd'hui aussi culturelle, le roman, dès les premières pages, nous rappelle clairement que l'immigration fut d'abord en Allemagne strictement économique. La manière dont la narratrice, qui rêve déjà d'une carrière théâtrale, arrive à Berlin le démontre. Dans les années 1960, le pays avait besoin de travailleurs et il était relativement facile de décrocher un emploi: «J'allai à l'agence de placement d'Istanbul. "Quel âge as-tu? — Dix-huit ans." J'étais en bonne santé et au bout de deux semaines j'obtins un passeport et un contrat d'un an pour la firme Telefunken à Berlin.» [ÖZDAMAR 2000: 13] [fr/all](#)

Ainsi, l'Allemagne (de l'Ouest, à l'époque Berlin était divisé) accueillit sur son sol une population d'origine et de culture allogènes pour une raison strictement économique. Si on regarde comment la narratrice présente la manière dont s'organise ou plutôt dont est organisée la vie des immigrées de travail turques, on se rend compte qu'elle correspond au départ à une vision multiculturelle, c'est-à-dire reposant sur le maintien de la culture et de la langue d'origine, sur le regroupement

des immigrées turques dans un *foyer pour femmes*, sur la célébration, comme si l'on était en Turquie, de la mort d'Atatürk le 10 novembre, ainsi que sur la nourriture [*ibid.*: 16, 34].

Les travailleurs immigrés, hommes et femmes, n'étaient pas destinés à rester en Allemagne. On les appelait donc *travailleurs invités*, et par définition un *invité* n'est pas destiné à devenir un *résident*. C'est aussi pour cette raison que l'on assiste à une reproduction en principe temporaire de la vie turque ailleurs. La plupart des Turcs d'Allemagne ne connaîtront jamais véritablement la vie et la culture allemandes, et disent souhaiter rentrer en Turquie. Malgré la tentative de reproduction de la vie turque, les difficultés, au-delà de la nature des travaux effectués chez *Telefunken* ou dans d'autres usines, sont bien là. L'inadaptation est d'ailleurs mise en récit sous plusieurs aspects, comme les hommes turcs, qui ne vont en ville qu'en groupe et parlent fort leur langue pour se rassurer, nous dit la narratrice, ou le fait qu'ils ne fréquentent pratiquement que le cercle des travailleurs turcs et le fait que le *Heimweh* («mal du pays») apparaisse comme l'un des seuls mots allemands que certains Turcs se voient capables d'apprendre [*ibid.*: 60-61]. La majorité des hommes comme des femmes n'arrive pas, et n'arrivera jamais, à s'adapter à l'Allemagne car le fossé culturel apparaît trop grand. Cependant, à la différence de Wallraff, à aucun moment il n'y a un jugement de la part d'Özdamar, ni à l'endroit des Allemands d'origine, ni envers les Turcs venus travailler et dont l'existence est présentée de manière très factuelle. Dans *Le Pont de la Corne d'Or*, il s'agit de montrer, à travers le parcours de la narratrice et personnage principal comment, malgré ce fossé, certains individus choisissent non seulement de comprendre mais d'adopter la culture de l'Autre, et quelles négociations et difficultés cela entraîne. C'est en cela qu'il est exact de présenter ce texte comme un *roman transculturel d'oscillation* superposant quelque part les mondes (elle se rend deux fois en Turquie et revient), les villes (deux villes divisées: Istanbul et Berlin), les langues (la traduction) [ETTE 2005: 193-203; 2014: 52] ou alors de le faire en termes de *transfert culturel* de l'héroïne dans la mesure où le texte évoque une *transition* ou peut-être plus précisément une *hybridation* de cette dernière par le contact entre deux cultures [SCHAFI 2003: 199]. À travers ces dernières ressortent évidemment, de manière plus ou moins marquée, les questions d'altérité, de diversité culturelle, donc

de multiculturalisme et d'identité. Deux éléments dans le roman articulent cela et servent de fils conducteurs à cette transculturalité (je reprends le terme d'Ette tant il me paraît pertinent): 1) la volonté de la narratrice de devenir actrice, de *faire* du théâtre, et 2) la question de l'éducation politique.

La question du théâtre est sans doute la plus prégnante. Elle se marque tout au long du roman, soit, comme on l'a déjà vu, avant l'arrivée à Berlin, puis avec la vue sur le Hebbeltheater et ses lumières depuis son foyer pour femmes et enfin par la volonté de la narratrice d'apprendre l'allemand pour devenir actrice. Lorsqu'elle arrive à Berlin, la narratrice ne connaît donc pas la langue, mais elle ne connaît pas non plus l'Allemagne, ni la politique mondiale: «Je ne savais pas qui étaient Marx, Mao, Khrouchtchev, Castro et Trotski. De tous ces noms je ne connaissais qu'Atatürk et je savais ce qu'était Mobiloil: des pompes à essence.» [ÖZDAMAR 2000: 109] **fr/all** C'est au contact du directeur (*Heimleiter*), dont chaque mention est précédée de l'adjectif communiste pour souligner à quel point cela est indissociable de son identité, qui sera le premier à lui apprendre la langue et à lui donner une connaissance plus aiguë des idées, de la politique et de la littérature, avec Tchekhov et Brecht, ce dernier faisant, d'une certaine manière, le lien entre les trois [*ibid.*: 38, 44]. Ce que va illustrer le roman dans le parcours transculturel de la narratrice, c'est l'hybridation identitaire créée par la migration et par la société multiculturelle que celle-ci produit dans les grandes villes. Ce parcours s'appuie sur les éléments centraux que sont le théâtre et l'éducation politique.

Pour comprendre comment se réalise cette hybridation identitaire, ce transculturalisme, dans *Le Pont de la Corne d'Or*, il est utile de partir de Bhabha. Pour expliquer sa conception de l'identité, et insister sur la claire hybridité des identités contemporaines, le critique indien a recours à une image de cage d'escalier, inspirée par l'artiste étasunienne Renée Green:

Le «ça et là» de la cage d'escalier, le mouvement temporel et le passage qu'elle autorise, empêchent les identités situées à chaque bout de s'installer dans des polarités primordiales. Ce passage interstitiel entre des identifications fixes ouvre la possibilité d'une hybridité culturelle qui entretient la différence en l'absence d'une hiérarchie assumée ou imposée. [BHABHA 2019: 36]

Selon Bhabha, l'hybridité constitue une donnée inhérente à toute culture ou individu, mais c'est, comme on a eu l'occasion de le voir de manière détaillée dans la première partie, encore plus vrai pour les individus migrants et pour la réalité occidentale postmoderne. Si le critique indien observe bien la centralité de la question de l'identité, de sa restructuration dans le monde multiculturel contemporain, il n'insiste pas suffisamment dans ses réflexions sur ses implications esthétiques, notamment dans les récits multiculturels.

Un passage du *Pont de la Corne d'Or* permet à la fois de voir la manière dont l'hybridité identitaire s'est opérée chez la narratrice mais aussi ses implications sociales et psychologiques, avec en plus un lien à la fois avec le théâtre et la politique. Celui-ci se trouve dans la seconde partie du roman, lorsque la narratrice est de retour en Turquie et qu'elle effectue une tournée avec une compagnie de théâtre en Anatolie. Au cours de cette dernière elle échange avec des femmes de la région, pas spécialement marquées par le multiculturalisme ou une quelconque hybridité culturelle:

La grand-mère de Haydar était une vieille paysanne. Elle me fit monter sur son âne et Haydar et le gros garçon allèrent à pied derrière l'âne. [...] J'essayais en même temps de lire le livre de Lénine. Derrière nous, deux paysannes arrivèrent sur leurs ânes et le mien attendit les deux autres. [...] Le livre de Lénine à la main, je criai aux paysannes sur leurs ânes: «Savez-vous ce qu'est un orgasme? L'orgasme est un droit pour vous.» Les paysannes parlèrent à leurs ânes pour les faire avancer: «Dêêêh, dêêêh», et ensuite à moi: «Dis-nous ce qu'est un ourougasme... dêêêh, dêêêh? — Est-ce que vos hommes vous plaisent au lit? Jouent-ils bien avec vous?» [...]

Dans la salle communale, une doctoresse avait réuni les paysannes autour d'elle et voulait leur poser un stérilet comme moyen de contraception. Les paysannes avaient honte et riaient. La doctoresse disait: «Le monde va sur la lune, et vous faites autant d'enfants que les poules, mais aucun poussin n'est nourri comme il faut.» Les paysannes disaient: «Laisse encore passer un été, nous devons d'abord demander à nos maris. Les têtes de paysans travaillent un peu plus lentement que les autres.» [ÖZDAMAR 2000: 362-364] [fr/all](#)

Dans cette scène tragicomique, la narratrice ne peut pas ou plus comprendre la paysanne de son pays natal, sa compatriote. Elle n'est

plus en mesure d'échanger véritablement avec les Turcs (ou du moins des Turques) sans être considérée comme une Allemande. Mais dans le même temps, elle ne peut pas non plus se prendre pour une Allemande, puisque, comme on l'a vu plus haut, elle est arrivée à Berlin sans savoir l'allemand et sans rien connaître à l'Allemagne. Ainsi, en mettant en lien cette scène et le début du livre, on voit que la condition du sujet multiculturel, compris comme un individu ayant grandi, vécu ou vivant encore dans un pays occidental mais en ayant des origines culturelles extra-européennes, consiste bien à vivre dans un interstice. Jusqu'ici, cette scène a été analysée par la critique principalement de manière sociopolitique. SCHONFIELD [2015: 80] parle d'une illustration de «la disjonction entre la gauche turque et la majorité du peuple Turc» et REUTHER [2002: 118] d'un témoignage de l'idéologie soixante-huitarde européenne. Si ces interprétations sont parfaitement justifiables, elles ne soulignent pas l'aspect peut-être le plus singulier de ce passage et de l'ensemble du texte, à savoir la dimension tragicomique vécue par le sujet multiculturel. Cet extrait révèle les difficultés de maintenir des affiliations, nationales ou culturelles, fortes lorsque votre vie se place, en utilisant le vocabulaire de Bhabha, dans les interstices. Dans son analyse de l'identité, ce dernier parle d'ailleurs de la double vision du sujet multiculturel qu'est le migrant: «l'œil le plus vrai est peut-être désormais celui de la double vision du migrant» [BHABHA 2019: 38], mais ce qu'il dit paraît en fait inexact. Le sujet multiculturel ne voit pas la réalité ou, plus exactement, sa réalité, avec la vision de la société d'accueil occidentale ni ne la voit plus avec celle de sa société d'origine extra-occidentale, turque en l'occurrence. Il la voit toujours dans un entre-deux — un «entre deux mondes» dirait Ette. C'est cela que nous apprend Özdamar. *Le Pont de la Corne d'Or* offre une représentation de l'altérité par une narratrice migrante qui a choisi elle-même d'adopter en partie les codes et valeurs de sa société d'accueil, c'est-à-dire qui a choisi de voir à la fois les diverses sociétés de manière interne et externe, de façon hybride. C'est un changement et une évolution notables par rapport aux époques antérieures où le regard était très majoritairement, pour ne pas dire toujours, celui d'un individu d'origine et de culture occidentales, sur sa propre société face à l'immigration et sans grande hybridité.

Si des auteurs se sont intéressés à la mise en récit des représentations de l'altérité culturelle, de la migration, du multiculturalisme par *les individus*, d'autres ont préféré traiter cette question comme un fait social global. Pour ceux-ci, le multiculturalisme devient transformant les sociétés, les villes et les nations occidentales. Les mises en récit de ces transformations ont été présentées de façon utopique, mais aussi parfois de manière franchement dystopique. C'est l'objet de la prochaine étude de cas.

II.2.2 Le récit multiculturel entre utopie et dystopie

«Utopie» est un néologisme créé en 1516 par le philosophe anglais Thomas More à partir du grec «u», qui signifie «non», et le mot «τόπος», qui signifie «lieu». Elle se définit comme la «construction imaginaire et rigoureuse d'une société, qui constitue, par rapport à celui qui la réalise, un idéal ou un contre-idéal. Les utopies décrivent le fonctionnement de sociétés "parfaites", dont on suppose l'existence dans un lieu généralement clos (une cité, une île, etc.)» Les exemples littéraires et philosophiques abondent. Les plus célèbres sont certainement *La République* (Περὶ πολιτείας, ~380 av. J.-C.) de Platon — une utopie avant la lettre — ainsi que, précisément, *Utopia* de More (encyclopédie Larousse).

Dérivée de l'utopie, la «dystopie» remplace le préfixe «u» par un autre préfixe grec, «δυσ-», qui signifie «mauvais». Les dystopies sont des constructions imaginaires décrivant des «mondes sinistres et totalitaires», même si ceux-ci sont souvent présentés au départ comme des mondes heureux ou se voulant heureux, comme des utopies. Les dystopies, que l'on appelle aussi parfois «contre-utopies» [*ibid.*], sont également nombreuses dans l'histoire littéraire, et plus particulièrement dans l'histoire littéraire récente. L'œuvre dystopique la plus célèbre est sans aucun doute *1984* (*Nineteen Eighty-Four*, 1949) d'Orwell, mais on peut également mentionner *Fahrenheit 451* (1953) de Bradbury ou *La Servante écarlate* d'Atwood. Aujourd'hui, et c'est le cas des textes étudiés ici, les sociétés parfaites ou cauchemardesques se réfèrent le plus souvent au monde contemporain, à des lieux réels du monde contemporain tels qu'ils pourraient être (ou devenir) mais ne sont (et ne deviendront), heureusement ou malheureusement, pas. De

manière intéressante, le multiculturalisme offre aux écrivains une source d'inspiration pour construire des récits utopiques, ou du moins partiellement utopiques, et de manière plus forte encore, des récits, franchement dystopiques. Ce fait a été observé et analysé pour la première fois à ma connaissance en 2008 à propos de la littérature britannique contemporaine dans l'ouvrage collectif *Multi-Ethnic Britain 2000+* [ECKSTEIN, KORTE, PIRKER & REINFANDT 2008: 97-183]. La présente étude se place dans cette lignée, mais élargit le propos en montrant que ce fait ne s'arrête évidemment pas au cas britannique, mais vaut aussi, malgré un rôle différent accordé au multiculturalisme, pour d'autres traditions littéraires européennes. L'étude de cas commence d'ailleurs par un roman français aussi polémique que dystopique: *Le Camp des Saints* de Jean Raspail.

a) **Dystopies multiculturelles: Jean Raspail,
Necla Kelek et Michel Houellebecq**

Publié en 1973, ce «livre-catastrophe» [...] se distingue de cette paralittérature «à l'estomac» par l'accueil qu'il a reçu dans le milieu de la critique littéraire, accueil suivi de nombreuses traductions, bref, par une notoriété de bon aloi» [MOURA 1988: 116]. L'œuvre de Raspail raconte l'histoire du naufrage de populeux *boat people* indiens en France, puis l'installation de ces hommes et femmes d'une culture et d'une civilisation extra-occidentales sur la Côte d'Azur et leur très difficile cohabitation avec la population locale de culture française et de civilisation occidentale. En présentant cette cohabitation forcée des cultures comme nécessairement effroyable, *Le Camp des Saints* appartient certes au livre-catastrophe, mais il s'inscrit, peut-être plus encore, dans la tradition de la dystopie littéraire [BASTIÉ 2017; SCHMITT 2017]. Dans le même temps, en construisant son roman d'anticipation autour des difficultés engendrées par la présence sur un même territoire de cultures diverses, Raspail offre un authentique récit multiculturel. Il s'agit même probablement de la première œuvre littéraire ayant produit de manière fictionnelle et aussi forte le multiculturalisme comme une dystopie. Ainsi, même si sa lecture se présente souvent à de nombreux lecteurs comme très désagréable, même s'il constitue, et l'on comprend aisément pourquoi, un texte de référence dans les milieux d'extrême droite, *Le Camp des Saints* est une œuvre importante dans l'histoire du

récit multiculturel. Il s'agit maintenant d'analyser comment s'opère cette mise en récit dystopique du multiculturalisme.

Le Camp des Saints se présente comme un récit *in media res*. Dès le premier paragraphe, dans lequel on nous indique être dans une localité balnéaire, le narrateur précise que sur la mer, dont le lecteur devine aisément qu'il s'agit de la Méditerranée, on trouve maintenant une «[...] incroyable flotte rouillée venue de l'autre face de la terre, échouée à cinquante mètres du rivage. [...]. L'épouvantable odeur de latrines, qui avait précédé l'apparition de cette flotte comme le tonnerre précède l'orage, s'était maintenant complètement dissipée. [...] Combien étaient-ils, là-bas, à bord de toutes ces épaves échouées ? À en croire le nombre effarant annoncé dans les bulletins d'informations laconiques qui se succédaient à la radio depuis le matin [...], peut-être étaient-ils entassés par couches humaines dans les cales et sur les ponts, avec des grappes s'élançant jusqu'aux passerelles et aux cheminées, les couches inférieures mortes supportant celles qui vivaient encore, à la façon de ces colonnes de fourmis en marche dont la partie apparente est un grouillement de vie et la base une sorte de chemin formique pavé de millions de cadavres ?» [RASPAIL 2011: 44-46]

La sémantique choisie, «odeur de latrines» et «nombre effarant», annonce la couleur et laisse pressentir au lecteur une catastrophe. Le narrateur (et on peut supputer ici que l'auteur lui est très proche) poursuit avec un vocabulaire choc. S'agissant des Indiens échoués sur ces côtes françaises, il écrit: «[...] Devant l'avant-garde d'un antimonde qui se résolvait enfin à venir frapper en personne aux portes de l'abondance» [*ibid.*: 46], et à peine plus loin: «Au soir de ce dimanche de Pâques, huit cent mille vivants et des milliers de morts assiégeaient pacifiquement la frontière de l'Occident» [*ibid.*: 48]. Il y a donc un monde occidental, chrétien, abondant qui, potentiellement, se voit pris d'assaut par un antimonde non occidental, non chrétien et miséreux. Le ton du roman est ainsi donné d'entrée de jeu: binaire, polémique et à la limite du racisme. MOURA n'hésite d'ailleurs pas à évoquer les «déviations racistes» de l'ouvrage, comme le fait que «le récit justifie implicitement la politique d'apartheid sud-africaine» [1988: 120]. On comprend en effet tout de suite que la présence d'individus de cultures, et plus encore de religions différentes sur un même territoire ne peut pas être harmonieuse. La cohabitation territoriale de la diversité culturelle ne peut pas réussir,

ne peut créer aucune cohésion sociale. Elle conduira invariablement à un affaiblissement de la culture «forte», c'est-à-dire dans l'esprit du livre la culture chrétienne occidentale, face aux cultures «faibles».

S'il est déjà attesté en français, le mot «multiculturalisme» n'est pas encore d'usage courant en 1973. Ainsi, bien que la réalité décrite lui corresponde parfaitement, le terme est, logiquement, absent du *Camp des Saints*. L'immigration extra-occidentale est présentée comme un cauchemar, la coexistence culturelle — le «vivre-ensemble», dirait-on aujourd'hui — comme une illusion toxique. Le multiculturalisme est ainsi une utopie qui mène l'Occident à la catastrophe, c'est donc une dystopie. Voici un extrait du texte qui l'illustre parfaitement:

Est-ce que le mot de racisme aura encore une signification quelconque pour eux [*les petits-enfants du narrateur*] ? De mon temps, il prenait déjà des sens si divers que ce qui n'était pour moi que la simple constatation de l'incompatibilité des races lorsqu'elles se partagent un même milieu ambiant, devenait aussitôt, pour la plupart de mes contemporains, un appel à la haine et un crime contre la dignité humaine. Tant pis, ils penseront ce qu'ils voudront ! [RASPAIL 2011: 458]

Un autre aspect intéressant dans la présentation du multiculturalisme comme dystopie chez Raspail vient du fait que c'est l'Occident qui a permis l'émergence de ce dernier. La civilisation européenne est tout aussi victime d'elle-même, de son aveuglement, que des migrants extra-occidentaux qui la rejoignent. Elle est en fait responsable de son malheur car elle l'a créé par sa détestation d'elle-même. Le multiculturalisme conduit l'Occident à se perdre lui-même par lui-même. Pour s'autodénigrer, il se base en effet selon Raspail sur sa propre religion fondatrice, le christianisme. Pour incarner les valeurs de l'Évangile, les Occidentaux en sont venus, ironie de l'Histoire, à se nuire à eux-mêmes et en sus, paradoxe absolu, à se battre contre eux-mêmes:

Éternel second, mais à peu de distance, atterrit l'avion gris du Conseil œcuménique des Églises. À la différence de l'avion papiste, le choix de ses voyages procédait d'une intention plus sélective et chaque voyage était un combat. En débarquaient des pasteurs de choc, animés d'une haine sacrée pour tout ce qui représentait la société occidentale moderne et d'un amour immodéré de tout ce qui pouvait lui nuire. [...] Contre le pouvoir blanc et la religion chrétienne, les pasteurs marchaient au combat par misère interposée. [*Ibid.*: 221-222]

L'auteur reprend ainsi une opinion classique de la pensée conservatrice (et même réactionnaire) consistant à reprocher aux Occidentaux une autodétestation, un mépris d'eux-mêmes et de leur Histoire. On le voit encore dans cet autre passage du roman :

Les objets façonnent l'homme mieux que [le] jeu des idées, c'est pourquoi l'Occident en était venu à se mépriser et se jetait en troupeau sur les routes, fuyant vers le nord, sans doute vaguement conscient qu'il s'était déjà perdu en secrétant trop de laideurs qui ne valaient même plus la peine d'être défendues. [*Ibid.*: 65]

L'autodétestation n'est pas le seul problème. Il y a un second trait problématique qui permet le multiculturalisme et avec lui la fin de la civilisation occidentale: la *lâcheté*, ou, selon le vocable qu'il préfère, la *veulerie*. Voilà comment l'auteur l'exprime dans ce passage hautement polémique :

Si l'on veut comprendre quelque chose à l'opinion occidentale, face à la flotte immigrante ou face à n'importe quoi d'autre d'une nature étrangère, il faut se pénétrer d'une notion essentielle, à savoir qu'elle se fiche éperdument de tout. C'est une chose étrange à constater, mais son ignorance insondable, la veulerie de ses réactions [...] ne font que croître au rythme de son information. [...] Le spectacle du monde, servi à domicile par la putain nommée Mass Media, vient simplement animer le néant où elle s'est abîmée depuis longtemps. [*Ibid.*: 114, commenté dans MOURA 1988: 118]

Tous les passages susmentionnés, mais c'est en fait le cas de l'ensemble du roman, permettent de constater que Raspail, sur le plan philosophique, est un nietzschéen «inversé». Comme le philosophe allemand, il croit en l'existence de cultures et de morales de *forts* opposées à des cultures et à des morales de *faibles*. Cependant, il s'oppose à Nietzsche ou, plus exactement, il inverse sa pensée dans la mesure où il affirme que le christianisme et la morale «classique» représentent une éthique supérieure, en fait celle des forts et non, comme pour le philosophe, celle des faibles. S'il pense que celle-ci va s'imposer sur celle-là, c'est du fait que les faibles sont plus nombreux, mais aussi parce qu'aujourd'hui l'Occident se moque de ses propres valeurs. Le multiculturalisme correspond au triomphe des faibles non occidentaux sur les forts occidentaux. Il conduit inéluctablement à la fin tragique de l'Occident. Dans les dernières lignes du roman, le

narrateur nous indique qu'il est installé en Suisse. Il précise que c'est là qu'il a écrit son livre, et qu'il s'est rendu dans ce pays «pour tenter d'y prolonger ce qu'[il] aim[ait]: une vie à l'occidentale, entre gens de même race» [RASPAIL 2011: 458]. La Suisse constitue en effet le dernier État à défendre les valeurs occidentales, mais cela ne durera pas car, affirme le narrateur, «elle aussi, [est] minée de l'intérieur»:

À zéro heure, cette nuit, ses frontières seront ouvertes. Depuis plusieurs jours, déjà, elles n'étaient quasiment plus gardées. Alors je me répète lentement, pour bien m'en pénétrer, cette phrase mélancolique d'un vieux prince Bibesco: «La chute de Constantinople est un malheur personnel qui nous est arrivé la semaine dernière.» [Ibid.: 459-460]

Avec la chute de la Suisse, dernier bastion de la résistance, l'Occident et ses valeurs historiques ne sont plus. Le multiculturalisme n'est en fait rien de moins que la chute et la fin de la civilisation occidentale. C'est ce que révèle le parallèle très évocateur de la chute de Constantinople qui clôt véritablement le livre.

Le roman dystopique de Raspail confirme largement cette problématique centrale du multiculturalisme, à savoir que le culturel est un cultuel. Néanmoins, ce n'est pas l'islam qui apparaît dans le roman comme la culture *autre*, alors qu'aujourd'hui, en littérature comme en sociologie ou en politique, il marque, comme on l'a vu dans la partie théorique et comme cela est confirmé par les autres textes de mon corpus, presque systématiquement l'altérité culturelle. L'Autre de l'Occident en pays occidental, c'est l'islam. Si c'était déjà le cas avant le 11 septembre 2001, ce le fut davantage après. Sur ce plan, il est donc intéressant de noter que dans *Big Other*, le long texte qu'il a rédigé en 2011 en guise de préface et de réflexion actualisée, et toujours aussi pessimiste, sur la société multiculturelle, Raspail, contrairement à ce qu'il avait fait dans le roman en 1973, se réfère à l'islam. Il affirme qu'il s'agit de la religion d'«un milliard et demi de fidèles, dont l'avant-garde est en train de prendre pied en Europe, non pour s'y fondre, mais pour s'y implanter» puis, dans la droite ligne du propos du *Camp des Saints*, que c'est suivant l'islam que «débarque sur nos côtes l'avant-garde des millions et des millions. [...] La dimension religieuse de l'invasion y est constante.» [Ibid.: 38-39] En Allemagne, certains voient aussi de façon dystopique cette manière de prendre pied de l'islam.

En 2005 paraissait *La Fiancée importée*. Ce livre de la sociologue allemande d'origine turque Necla Kelek ne relève pas de la fiction. Il ne s'agit pas non plus, à proprement parler, d'un récit autobiographique. Le texte mélange en fait autobiographie, histoire de l'islam et plus particulièrement de la vie de Mahomet, histoire de la Turquie et de l'émigration, ainsi que, dans la seconde moitié du texte, enquête sociologique sur les mariages forcés dans la communauté turque en Allemagne. Le but de l'auteure est clair, et au vu de la nature non fictionnelle, non littéraire même, du texte, on ne risque pas de tomber ici dans l'*intentional fallacy*. Kelek veut dénoncer l'échec du multiculturalisme, de l'intégration par le maintien des cultures d'origine, en prônant contre ce dernier, qu'elle voit comme une dystopie, l'assimilation. En employant le langage de Jakobson, on peut dire que dans ce texte l'accent est davantage mis sur la fonction référentielle que sur la fonction poétique du langage. Il est ainsi légitime de se demander pourquoi j'ai choisi de l'analyser parmi les récits multiculturels dystopiques. Tout simplement parce qu'à l'image des discours de lord Balfour [SAID 2005: 47-56] et des récits de Volney [*ibid.*: 99-100] ou de Jean-Baptiste-Joseph Fourier [*ibid.*: 102-105] mentionnés par Said afin d'expliquer l'orientalisme contemporain, *La Fiancée importée*, sans être «littéraire», est un texte riche pour comprendre comment le discours sur le multiculturalisme comme dystopie s'est installé et, à partir de là, comment il fonctionne dans d'autres récits multiculturels, et plus précisément dans les fictions. Kelek offre avec son ouvrage une authentique et marquante *dystopie du réel*.

Si le multiculturalisme représente un danger pour la société allemande, c'est essentiellement parce que l'islam, incarné plus spécifiquement en Allemagne par la communauté turque, non seulement ne s'intègre pas, mais, selon Kelek, ne souhaite en rien s'intégrer. Sur ce plan, on mesure le contraste avec Wallraff pour qui les Turcs veulent s'intégrer, mais ce sont les Allemands qui ne veulent pas d'eux. Pour démontrer cette absence de volonté, la sociologue va partir du cas des mariages arrangés entre des Turcs installés en Allemagne et des femmes que l'on fait spécialement venir de Turquie, le plus souvent de villages anatoliens. Cependant, elle cherche aussi à expliquer pourquoi l'islam est un danger, et comment la société turque s'est islamisée, par rapport à ce que l'auteure a connu dans sa prime enfance stambouliote.

Alors que les sociétés européennes sont allées vers une sécularisation toujours plus grande, la Turquie a fonctionné, dans la seconde moitié du siècle passé, de manière inverse. Voici comment KELEK parle de l'Istanbul qu'elle a connu comme petite fille au début des années 1960:

À quel point ce monde où l'on pouvait jouer était exceptionnel, je ne l'ai compris que plus tard. Nous ne connaissions pas les cours de Coran et nous, les filles, ne devions pas porter un foulard pour prouver notre chasteté et notre pureté. [...] Interdire aux filles de nager, de faire de la gymnastique, de se balancer, de sauter ou de faire du vélo ne serait venu à l'esprit de personne. [...] De loin le muezzin appelait à la prière mais l'unique mosquée du quartier n'était fréquentée que par des vieux. Pour les fêtes, mon père y allait aussi. [2005: 64-65] fr/all

Ce passage montre une Turquie dans laquelle l'islam n'est qu'une toile de fond, comme le christianisme, protestant ou catholique, peut l'être en Allemagne. Il y a une seule mosquée, et sa présence ne change pas vraiment le quotidien des gens. Le voile, ou plus exactement son absence, apparaît comme l'autre élément pour illustrer ici le faible rôle de la religion. Le *hijab* constitue plus qu'un signe de la foi musulmane, il est un symbole de son affirmation et en Occident de son acceptation. Cependant, la démocratie turque évolue toujours, montre Kelek, depuis la naissance de la Turquie moderne en 1923, entre la laïcité imposée par Atatürk, le poids de l'armée, normalement garante de cette dernière, et la présence des islamistes. Ces derniers se sont clairement renforcés depuis les années 1970 en utilisant la démocratie [*ibid.*: 80]. Cette islamisation de la société, qui a entraîné la non-mixité et, bien sûr, le port systématique par les femmes du *hijab* s'est aussi propagée au sein de la communauté turque d'Allemagne. Cette dernière, relativement areligieuse (et non pas laïque) au départ, s'est progressivement islamisée. Kelek le démontre à partir de l'arrivée dans la petite localité allemande où sa famille avait immigré, de la famille d'Ali, son oncle:

Tout changea quand Ali fit venir sa famille en Allemagne. [...] La femme d'Ali portait la tenue typique du village anatolien: une longue jupe à fleurs, une veste à point torsadé qu'elle avait tricotée elle-même, et un voile strictement noué sur la tête. Elle se fit remarquer, car toutes les Turques de notre petite ville étaient vêtues de façon urbaine, moderne. [...] Avec elle, la vie islamique traditionnelle fit son apparition dans notre rue. [...] Lentement mais irrésistiblement, les travailleurs

immigrés devinrent des Turcs, et les Turcs des musulmans. Notre vie devint plus simple — nous n'avions plus à chercher le contact avec les Allemands, nous n'avions plus à lutter pour maîtriser leur langue. [*Ibid.*: 107] fr/all

Kelek oppose dans ce passage, une fois encore à travers la thématique vestimentaire, modernité allemande et archaïsme turc. Les habits marquent comme toujours une ligne de fracture culturelle. C'était vrai chez Montesquieu, et on retrouvera cela chez Boulin et chez Houellebecq. Avec toujours, pour l'islam, la présence du voile. La sociologue allemande accorde une immense portée symboliquement négative au *hijab*. Elle rappelle qu'il possède une dimension politique:

Le foulard est devenu le symbole de l'islam politiquement simplifié, il est le petit drapeau qu'agitent les islamistes pour signifier: nous sommes là, et nous sommes nombreux. Les islamistes ont fait du foulard une affaire politique. Et ils se servent des arguments de l'État de droit pour faire avancer leur cause. [*Ibid.*: 211] fr/all

Le multiculturalisme passe ainsi par l'affirmation politique de la religion via le port du *hijab*, alors que l'assimilation se signale par une certaine discrétion dans les manifestations de la foi et la tête découverte. Paradoxalement la communauté turque choisit délibérément le multiculturalisme tout en tournant le dos à la modernité, à l'Occident. Elle va, dit Kelek, recréer le village musulman anatolien, mais en territoire allemand:

Shaziye et les autres femmes vivent au cœur de l'Allemagne, dans une petite ville de 10 000 habitants, avec des usines, un château, une zone piétonne, une administration municipale, des écoles, un service de nettoyage urbain et un beau parc. Mais ils ne vivent pas réellement en Allemagne. Ils vivent dans une petite ville turco-musulmane, un monde parallèle qu'à l'instar d'Oriana Fallaci j'appellerai «Kaza», «la seconde ville». [*Ibid.*: 179] fr/all

Le symbole de la dystopie multiculturelle vient de *cette réalité-là*, c'est-à-dire l'apparition, à l'intérieur même d'un pays, de quartiers ou de villes dans lesquels s'installe une vie parallèle. Dans ces lieux-là, on vit à côté des Allemands mais sans eux et surtout différemment d'eux. Le choix sémantique de parler de «monde parallèle», de «seconde ville» ainsi que la référence forcément polémique à la journaliste Oriana Fallaci illustre cette dimension de dystopie du réel que j'utilise plus haut

pour qualifier *La Fiancée importée*. Comme le disent systématiquement les Turques auprès de qui Kelek a enquêté: «Nous n'avons pas besoin des Allemands.» Dans ces villes «turco-musulmanes» s'instaure en Allemagne, précise la sociologue, une société dans laquelle on mange *halal* et où les règles sociales qui s'appliquent ne sont pas celles de l'Allemagne. C'est là que l'on importe les fiancées d'Anatolie dont certaines sont complètement analphabètes, et que l'on pratique les mariages forcés: «Mes entretiens avec les fiancées importées montrent que les mariages arrangés et forcés constituent aujourd'hui un fait quotidien en Allemagne, et non pas une exception criminelle au sein de la communauté immigrée turco-musulmane.» [*Ibid.*: 190] **fr/all** L'intégration de la communauté turque en Allemagne se présente comme un échec. La question est de savoir comment de tels comportements peuvent être tolérés en Allemagne, qu'est-ce qui explique le succès du multiculturalisme alors que n'importe qui peut donc constater que non seulement il échoue, mais pire, qu'il le fait en légitimant l'existence dans le pays d'une société parallèle, antidémocratique et inégalitaire entre les genres.

La responsabilité de ce qu'elle voit comme une faillite est partagée, selon Kelek, entre les membres de la communauté turco-musulmane et les Allemands. Les premiers portent une part de responsabilité dans la mesure où ils n'ont jamais, à quelques notables exceptions près évidemment, voulu et ils ne souhaitent toujours pas aujourd'hui faire partie de la société allemande: «Mais au fond, je doute de ce que la majorité des Turcs veuillent véritablement s'intégrer en Allemagne — leur comportement indique assez clairement le contraire.» [*Ibid.*: 225] **fr/all** Par un sentiment de culpabilité, avance Kelek, lié sans doute au passé nazi du pays mais également à la morale chrétienne qui imprègne leur culture (même lorsqu'ils ne sont pas croyants ou pratiquants), les Allemands d'origine ont toujours eu peur d'imposer quoi que ce soit, s'agissant du mode de vie, à «leurs» immigrés [*ibid.*: 209-222]: «Il faut que les étrangers puissent vivre parmi nous selon les lois de leur civilisation; nous, les Allemands, n'avons pas à leur prescrire comment conduire leur vie» [*ibid.*: 217] **fr/all**, entend-on fréquemment. Une telle conception conduit à adopter le multiculturalisme, soit une politique de non-intégration selon Kelek, car si cette attitude apparaît généreuse, il s'agit d'un désastre avec des

mariages forcés, une absence d'apprentissage de la langue du pays d'accueil, le *hijab* partout et des communautés séparées. L'utopie du «vivre-ensemble» est en réalité une dystopie.

En commençant l'analyse du livre de Kelek, j'ai justifié le recours à un texte non littéraire en m'appuyant sur ce que Said avait réalisé dans *L'orientalisme* avec des discours politiques. À la fin de l'exposé, on comprend qu'il en va de même pour saisir la dimension dystopique du multiculturalisme dans les sociétés occidentales. Le *discours* peut être littéraire ou politique, fictionnel ou sociologique, les éléments et opinions qui le composent se rejoignent. Comme Raspail, Kelek voit dans l'attitude des Occidentaux — des Allemands en l'espèce —, et dans leur héritage chrétien, l'une des principales causes de l'acceptation du multiculturalisme. On retrouve chez les deux auteurs l'idée qu'il existerait un «autodénigrement» d'origine chrétienne conduisant à ne rien exiger (à avoir même peur d'exiger quoi que ce soit) de l'Autre lorsqu'il vient chez soi. Ensuite, pour l'ensemble des critiques du multiculturalisme ou presque, le voile, et avec lui l'islam, sert d'illustration du multiculturalisme et de ses dangers. Le *hijab* se présente, dans les œuvres littéraires autant que dans celles de sciences humaines, soit comme le symbole politique d'un refus de l'intégration (dystopie, discours antimulticulturalisme), soit comme celui d'un choix personnel lié à sa foi et affirmation positive du droit à son identité et du droit de la défendre (utopie, discours promulticulturalisme). On aura d'ailleurs l'occasion d'y revenir dans la suite et de présenter, avec Boulin, la version voyant dans le port du voile une affirmation identitaire positive et le multiculturalisme comme une utopie. *La Fiancée importée* constitue, on le constate, un jalon important d'un discours social et politique traversant l'ensemble de l'Occident, et qui présente le multiculturalisme sous la forme d'une catastrophe annoncée ou déjà réelle, et en tous les cas sous celle d'une dystopie. Une œuvre reprend et prolonge ce discours, mais à travers cette fois le mode fictionnel: *Soumission* de Michel Houellebecq.

Comme la critique n'a pas manqué de le relever, l'utopie autant que la contre-utopie constituent depuis ses débuts de romancier une dimension importante de l'œuvre de Houellebecq [ATALLAH 2016]. Dans *Soumission*, la dystopie prend la figure du multiculturalisme non à travers

une invasion comme chez Raspail¹, mais avec l'arrivée au pouvoir dans un pays démocratique occidental contemporain — la France — d'un parti politique islamique, soit un parti religieux aux conceptions sociales liberticides. Une autre différence avec *Le Camp des Saints* tient à l'absence de violence ou de terreur. Le type de dystopie présenté dans *Soumission* se rapproche, et pas uniquement dans sa dimension anticipatrice, de celle que l'on trouve dans *Le Meilleur des Mondes* (*Brave New World*, 1932) [BOURDON 2015]. Pour Houellebecq comme pour Huxley, le risque ne réside pas dans la violence mais au contraire dans cette trop grande tranquillité instaurée au nom du «Bien», d'une conception particulière de celui-ci, par le nouveau gouvernement. Ce genre de dystopie est bien plus insidieux puisqu'il garde véritablement les atours de l'authentique utopie, soit du monde parfait. Le multiculturalisme devient dans *Soumission* un futur — proche — cauchemardesque au nom du «Bien». Étudions maintenant comment celui-ci devient possible.

Pour Houellebecq, ce qui permet à cette dystopie de devenir réalité découle d'une forme de lâcheté, de veulerie et de faiblesse de volonté des Occidentaux en général et des Français en particulier, ainsi que, même si cela apparaît davantage en filigrane dans le roman, des changements démographiques sur le plan ethnoculturel liés à l'immigration. L'indolence des personnages de *Soumission* rapproche Houellebecq aussi bien de Raspail que d'Huxley, à une différence près, à savoir qu'elle se présente dans le roman sous la figure de l'individualisme postmoderne, soit un individualisme d'hommes désabusés aux convictions variables, aux croyances areligieuses et conjoncturelles, mais à l'opportunisme bien réel [*ibid.*]. Étant donné que pour Houellebecq l'individualisme et la décadence «sont deux notions récurrentes [...]» [WITTMAN 2013: 169], on peut constater à quel point *Soumission* se place bien, la critique l'a souligné, dans la lignée de ses précédentes œuvres. Et aussi que l'analyse du texte passe principalement par celle des personnages.

1 Les romans de Houellebecq et de Raspail ont été souvent comparés. L'article de *wikipedia*, pertinent en l'espèce, de *Soumission* mentionne le parallèle réalisé entre les deux romans par la critique: [En ligne](#) [consulté le 20 janvier 2019].

Même s'il n'est pas, loin s'en faut, spécifique à ce roman, un élément intéressant de *Soumission* doit être relevé : celui de l'intégration au récit fictionnel de personnages réels, en l'occurrence de personnalités politiques centrales de la France de ce début de XXI^e siècle. Sur ce plan, il faut noter que je partage l'analyse de L'AVOCAT selon laquelle dans les fictions les personnages dont le nom et souvent également la fonction correspondent à ceux d'une personne réelle — historique, politique, médiatique, artistique, etc. — réfèrent systématiquement «aux personnes réelles dont ils portent les noms (sinon il n'y aurait ni procès, ni polémiques, ni accusations de blasphème) [...]» [2016b]. Au-delà de leur importante dimension référentielle note encore *L'Avocat*, les personnages issus du monde réel permettent aux romanciers de renforcer l'ancrage de leurs récits dans une réalité que leurs lecteurs partagent. C'est vrai en ce qui concerne Houellebecq mais aussi, dans la présente étude, Boulin. Parmi les hommes politiques réels mentionnés dans *Soumission*, on retrouve principalement le centriste François Bayrou. Ce dernier est présenté comme un *perdant*, mais doté d'une haute idée de lui-même, heureux d'être dans la lumière et donc de pouvoir effectuer, en 2022, un retour dans les circonstances très particulières d'un second tour entre l'extrême droite et un parti islamique. Si certaines choses étaient prévisibles dans ce cadre, comme l'émergence d'un front républicain élargi», d'autres ne l'étaient donc pas, comme :

[...] le retour de François Bayrou au premier plan de la scène politique. Il avait en effet accepté un *ticket* avec Mohammed Ben Abbes : celui-ci s'était engagé à le nommer premier ministre s'il sortait victorieux de l'élection présidentielle.

Le vieux politicien béarnais, battu dans pratiquement toutes les élections auxquelles il s'était présenté depuis une trentaine d'années, s'employait à cultiver une image de *hauteur*, avec la complicité de différents magazines [...]. L'image qu'il cherchait à promouvoir dans ses multiples interviews était celle, gaullienne, de *l'homme qui a dit non*. [HOUELLEBECQ 2015: 150-151]

Le portrait peu flatteur que dresse le narrateur de Bayrou met l'accent sur le caractère de l'homme, soit un centriste mou et qui, derrière l'image gaullienne qu'il veut se donner, n'est en fait qu'un opportuniste prêt à toutes les compromissions pour un peu de pouvoir. C'est ce qu'il affirme précisément dans la suite de son «portrait» :

Ce qui est extraordinaire chez Bayrou, ce qui le rend irremplaçable [...] c'est qu'il est parfaitement stupide [...]; il n'a jamais eu, ni même feint d'avoir la moindre idée personnelle; à ce point, c'est tout de même assez rare. Ça en fait l'homme politique idéal pour incarner la notion d'humanisme, d'autant qu'il se prend pour Henri IV, et pour un grand pacificateur du dialogue interreligieux [...]. C'est exactement ce dont a besoin Ben Abbes, qui souhaite avant tout incarner un nouvel humanisme, présenter l'islam comme la forme achevée d'un humanisme nouveau, réunificateur [...]. [*Ibid.*: 152]

Bayrou est présenté par le narrateur de Houellebecq comme l'homme politique parfait de l'époque, c'est-à-dire correspondant à la veulerie de notre temps. S'il a des objectifs — prioritairement le pouvoir —, il n'a pas de convictions. Il se positionne comme gaullien, comme pacificateur du dialogue interreligieux et comme humaniste, parce que ce sont les idées qui passent le mieux dans ce monde postmoderne, même si elles peuvent, en définitive, permettre à une religion liberticide de prendre, indirectement bien entendu, le pouvoir. La diversité religieuse en France, et particulièrement la présence de l'islam, est due à l'immigration, mais ses revendications socioculturelles (et la possibilité de leur expression publique) viennent de calculs et de lâchetés politiques. Bayrou est pacificateur par opportunisme. Allié à l'absence totale de convictions ainsi qu'au relativisme moral et culturel, l'opportunisme permet l'instauration du multiculturalisme, puis l'arrivée au pouvoir, dans une Europe libérale, d'une culture liberticide et, au départ, extra-européenne.

Cependant, pour parvenir démocratiquement à l'élection d'un président issu d'un parti islamique, les hommes politiques ne peuvent pas être les seuls lâches, il faut aussi que le peuple soit composé de personnes veules. L'avantage, si l'on ose dire, c'est qu'il s'agit exactement du type d'individu que produit à la pelle la postmodernité occidentale. Dans *Soumission*, il est principalement incarné par François, le personnage principal et narrateur. Ce dernier se présente lui-même comme un homme ayant vécu une «triste jeunesse», mais qui, ayant eu la chance de «faire partie de la minime frange des “étudiants les plus doués”», put mener, sans appétence aucune pour l'enseignement et en croyant «la transmission du savoir [...] impossible» [*ibid.*: 11, 18], une carrière de professeur d'université à la Sorbonne. Prototypé de l'homme

contemporain, ou plus exactement de la manière qu'a Houellebecq de le voir et de le décrire, François est donc individualiste et nonchalant; il n'a aucun but défini ni aucune ambition sur les plans professionnel et personnel:

Les sommets intellectuels de ma vie avaient été la rédaction de ma thèse, la publication de mon livre; tout cela remontait déjà à plus de dix ans. [...] Mais cela suffisait-il à justifier une vie? Et en quoi une vie a-t-elle besoin d'être justifiée? La totalité des animaux, l'écrasante majorité des hommes vivent sans jamais éprouver le moindre besoin de justification. [...] Au moins en tant que spécialiste de Huysmans, je me sentais obligé de faire un petit peu mieux. [*Ibid.*: 47-48]

François incarne l'individualisme, mais aussi la décadence, soit l'autre notion récurrente de l'univers romanesque houellebecquien. Cette dilection pour la décadence se remarque d'abord, avec une évidence qui ne peut échapper à aucun lecteur cultivé, par le fait que le narrateur est un spécialiste de Huysmans, le maître du décadentisme littéraire. De fait, chez François, le goût esthétique pour le décadent se prolonge dans son attitude et son comportement quotidiens. Outre son prénom, il partage avec Bayrou l'incapacité d'avoir de véritables opinions. Il incarne l'homme contemporain tel que le conçoit Houellebecq, qui subit les événements plus qu'il ne les vit. Sa manière neutre, détachée et fataliste de suivre et de commenter la campagne présidentielle — «Les élections? Les élections, pour quoi faire? Qu'est-ce que ça peut y changer?» Apparemment, ma question n'était pas si bonne que ça» [*ibid.*: 36] — en atteste, tout comme sa façon de décrire les changements socioculturels intervenus suite à l'élection de Ben Abbes:

[...] à l'intérieur des bâtiments administratifs [*de l'Université islamique de Paris-Sorbonne*], les transformations étaient plus visibles. Dans l'anti-chambre, on était accueilli par une photographie de pèlerins effectuant leur circumambulation autour de la Kaaba, et les bureaux étaient décorés d'affiches représentant des versets du Coran calligraphiés; les secrétaires avaient changé, je n'en reconnaissais pas une seule, et toutes étaient voilées. [*Ibid.*: 179]

Néanmoins, l'un de ces changements le dérange plus que les autres dans la mesure où il le touche directement sur le plan professionnel: l'Université de Paris III - Sorbonne Nouvelle étant désormais

une université islamique, il faut être musulman pour y enseigner. Ne l'étant pas, François se voit interdit d'exercer, non en fonction de ses compétences donc, mais de ses convictions laïques supposées. Dès lors, se pose pour lui la question de son avenir professionnel. Il souligne qu'il pourrait aller, tant que cela existe encore, dans un établissement laïc. Cependant, il renonce, puis évalue les différentes options qui s'offrent à lui. Parmi elles se trouve la conversion à l'islam. Au vu de son caractère opportuniste et sans conviction, François en vient logiquement à embrasser la religion musulmane :

La cérémonie de la conversion, en elle-même, serait très simple; elle se déroulerait probablement à la Grande mosquée de Paris, c'était plus pratique pour tout le monde. Vu ma relative importance le recteur serait présent [...]. [...] je prononcerais la formule suivante, que j'aurais phonétiquement apprise: "Ach-Hadou ane lâ ilâha illa lahou wa ach-hadou anna Mouhamadane rassouloullahi." [...] Et puis ce serait fini; je serais, dorénavant, un musulman. [*Ibid.*: 297-298]

Cette conversion à l'islam d'un spécialiste de Huysmans constitue bien entendu un clin d'œil à la conversion au catholicisme de l'auteur d'*À Rebours*. Néanmoins, ce n'est pas son aspect le plus intéressant pour comprendre la dimension de dystopie multiculturelle de *Soumission*. Selon Houellebecq, le multiculturalisme, s'il est dû à l'immigration, l'est davantage encore au relativisme culturel typique de l'ère postmoderne, c'est-à-dire d'une ère produisant des «François», soit des individus décadents, opportunistes et individualistes. Le narrateur incarne l'époque par son comportement, et plus encore par son faible enthousiasme et sa faible conviction — c'est le moins qu'on puisse dire ! — lors de sa conversion. Le multiculturalisme se présente ainsi dans le roman comme un double fossoyeur. Il est d'abord celui de la tradition occidentale dont il est issu, mais qu'il a contribué à affaiblir par son relativisme, permettant même son remplacement par un régime aux valeurs extra-occidentales. Mais il est aussi — on l'avait déjà vu lors de la critique du modèle de Kymlicka — son propre fossoyeur dans la mesure où il se voit supplanté par un régime liberticide antirelativiste n'admettant pas véritablement la liberté de croyance ni la coexistence de la pluralité cultu(r)elle sur un même territoire, instaurant un totalitarisme doux.

Le multiculturalisme comme réalité sociale et politique représente donc une source thématique permettant un authentique et

intéressant renouvellement pour ce sous-genre narratif romanesque ou non fictionnel qu'est la dystopie. Il est aussi intéressant d'observer que dans les trois textes présentés et analysés, on présente la société occidentale comme ayant creusé elle-même et avec entrain sa propre fosse. Face à ces conceptions dystopiques, on trouve des œuvres représentant le multiculturalisme de façon opposée, soit des textes le mettant en récit comme une chance, la promesse d'un avenir (plus) heureux. *Sourires de Loup* de Zadie Smith ou *Nous aurons de l'Or* de Jean-Éric Boulain appartiennent à cette catégorie des récits multiculturels utopiques. Cependant, avant d'analyser ceux-ci, je commencerai par un autre roman de ce type: *La Goutte d'Or* de Michel Tournier.

**b) Utopies multiculturelles: Michel Tournier,
Zadie Smith et Jean-Éric Boulain**

Dans l'œuvre foisonnante de Tournier, l'altérité occupe une place importante. Il suffit de penser à *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, l'un de ses romans parmi les plus connus, qui réécrit *Robinson Crusoe* mais en s'intéressant principalement à Vendredi, soit au personnage du sauvage, et non, comme dans l'œuvre de Defoe, à celui du *civilisé* Robinson. Publié en 1985, *La Goutte d'Or* présente une autre altérité, à savoir, à travers un personnage berbère, celle qu'incarne la culture musulmane en France. Le texte s'articule d'ailleurs en partie autour de la question de l'image, et des différents rôles qu'elle joue en Occident et dans l'islam. C'est assez logiquement sous cet angle que le texte fut principalement analysé jusqu'ici [CLOONAN 1989: 465-475; GUBIŃSKA 2009: 145-152]. On le lira en l'abordant d'une autre manière, à savoir celle d'un multiculturalisme relativement réussi et harmonieux.

La diversité culturelle, et particulièrement la présence musulmane en France, est évoquée, de manière implicite dès le titre, soit dès ce que Genette appelle le paratexte éditorial. Lorsqu'un Français entend ou lit les mots «la goutte d'or», il ne pense pas spontanément à un bijou extraordinaire dérobé à une femme noire (ce que la goutte d'or est pourtant principalement dans le roman) [TOURNIER 1987: 49], mais plutôt au plus célèbre quartier arabe de Paris: le titre «joue sur la polysémie» et «annonce un roman anthropologique» [NATUREL 2002: 31]. Si l'adjectif «anthropologique» est exact, il me semble préférable de parler de récit multiculturel tant le quartier de la goutte d'or évoque

la cohabitation de gens de différentes cultures. Cette intuition d'avoir affaire à une mise en récit du multiculturalisme se voit confirmée dès les premières pages, dans lesquelles Tournier pose la différence culturelle face à l'image. Une touriste française prend la photo d'un berger du désert et celui-ci souhaite qu'on la lui envoie «parce que l'image est redoutée par ces Berbères musulmans. Ils lui prêtent un pouvoir maléfique; ils pensent qu'elle matérialise en quelque sorte le mauvais œil» [TOURNIER 1987: 15; voir NATUREL 2002: 29]. Célébrée en Occident, l'image est crainte en terre d'islam. C'est autour de ce type d'oppositions culturelles, puis de leur coprésence que va se construire et se déployer le roman. Ne recevant jamais la photo malgré la promesse de la touriste, Idriss — c'est le prénom du jeune berger — se décide à aller la chercher lui-même à Paris. Le roman conte l'odyssée d'Idriss du désert algérien à la Ville Lumière en passant par l'Algérie (Béchar), puis le sud de la France (Marseille). C'est évidemment une fois parvenu sur le continent européen que le multiculturalisme se voit véritablement mis en récit. Dans les rues de Marseille, au soir même de son arrivée, en sortant du McDonalds, «[d]es Sénégalais, couverts de bijoux de pacotille, des Marocains portant un lot de tapis sur l'épaule, des femmes voilées marchant d'un pas balancé, pieds nus dans leurs sandales, entretenaient une ambiance africaine malgré le crachin. Attiré par l'ambiance confinée des ruelles, Idriss s'engagea dans la rue Thubaneau. Plantées au bord des trottoirs ou nonchalamment adossées à la porte d'un hôtel borgne, des filles ghanéennes, noires comme la nuit et harnachées comme des chevaux de cirque, le regardaient passer en tirant sur leur fume-cigarette. Lui les regardait à peine.» [*Ibid.*: 109]

La diversité ethnique d'un quartier de prostituées montre à Idriss, mais aussi au lecteur, la réalité *de fait* du multiculturalisme dans les grandes villes occidentales d'aujourd'hui. De manière originale, Tournier introduit la réalité multiculturelle de l'Europe par le regard d'un migrant nord-africain qui la découvre et en même temps l'intègre. Ensuite, bien que la foule soit formée essentiellement d'individus d'origine africaine et que l'ambiance lui plaise, Idriss fait face à plusieurs réalités qu'il ignore totalement, à savoir la foule, la prostitution et la diversité ethnique dont il est, sans qu'il en ait conscience encore, une des composantes. Cette défloraison culturelle

de l'Europe contemporaine se marque de manière métaphorique par le propre dépuçelage d'Idriss avec une prostituée du quartier. Très symboliquement celle-ci n'est pas une Ghanéenne, l'origine majoritaire semble-t-il dans la profession à Marseille, mais bien une femme d'origine européenne.

Le lendemain matin, Idriss débarque à Paris où il retrouve un cousin, Achour, «au foyer Sonacotra de la rue Myrha dans le XVIII^e arrondissement» [*ibid.*: 117]. Comme dans *Le Pont de la Corne d'Or*, on retrouve le foyer pour immigrés, véritable symbole du premier lieu de vie d'immigrés modestes dans les pays occidentaux. La cohabitation s'exprime cependant de manière différente à Paris. Alors qu'en Allemagne, le *Wohnheim* n'accueille que des femmes turques, en France, même si les Arabes sont majoritaires, la présence d'une plus grande diversité ethnoculturelle se fait sentir. La vie au foyer n'est pas toujours facile pour les immigrés, loin s'en faut. Achour le précise à son cousin en lui soulignant également le manque de reconnaissance des Français [*ibid.*: 123]. Idriss, qui comprend à la fois qu'il ne retrouvera jamais la photo qu'il est venu chercher et qu'il ne rentrera jamais plus en Algérie, finit par travailler comme figurant. Encore une fois, Tournier utilise donc une métaphore. Non seulement l'immigré souffre d'un certain mépris de lui-même et aussi de la part d'autrui, mais en plus il subit une aliénation culturelle puisque pour vivre, il doit être prêt à exercer un métier contraire à ses convictions. Il endure la non-reconnaissance de son identité et donc une forme d'humiliation. Heureusement, à l'opposé de cela, il retrouve ses racines et sa culture en apprenant la calligraphie. Cette dernière se présente en effet comme:

[...] l'algèbre de l'âme tracée par l'organe le plus spiritualisé du corps, sa main droite. [...] La calligraphie, qui dans la solitude de sa cellule prend possession du désert en le peuplant de signes, échappe à la misère du passé, à l'angoisse de l'avenir et à la tyrannie des autres hommes [...] Soir après soir, Idriss cheminait ainsi vers la guérison en écoutant les leçons du maître Abd Al Ghafari, et en régénérant ses mains avilies par les travaux grossiers de la journée. [*Ibid.*: 202]

En décrivant l'aliénation, la souffrance mais aussi le mépris que subissent les immigrés, on pourrait se dire que le roman de Tournier ne relève en rien de l'utopie multiculturelle. Pourtant l'objectif de

Tournier est de montrer, même si cela peut paraître au premier abord paradoxal, que notre capacité à véritablement comprendre la spécificité de notre propre culture, et ainsi de pouvoir véritablement la vivre et l'apprécier, dépend de notre confrontation aux autres cultures. À la fin du roman, GUBIŃSKA note, en parlant bien sûr d'Idriss:

[...] Son périple n'est pas bouclé, mais ce jeune Maghrébin, souvent humilié, solitaire vivant dans des conditions plus que modestes a manifesté sa joie de retrouver le sens de sa vie. La liberté et la vérité du signe (confrontée tout au long du livre au mensonge de l'image) symbolisées par la goutte d'or redonnent l'envie de vivre, même si cette vie n'est pas facile. [2009: 152]

Parce qu'il présente la rencontre et la cohabitation des cultures comme une façon pour les individus de se retrouver et de se comprendre et pour celles-ci d'être valorisées et authentifiées, on peut parler d'une forme d'utopie multiculturelle. Bien que Tournier ne minimise aucunement les difficultés des immigrés ni ne les tait, CACCIA a relevé à quel point celui-ci «reste superbement parisien dans la manière d'aborder la réalité immigrante» [1992]. L'indéniable part d'idéalisme ou de *parisianisme* n'enlève cependant rien à l'intérêt de *La Goutte d'Or* et à son apport littéraire tout à la fois comme récit multiculturel utopique et roman de voyage initiatique. On va retrouver une part d'idéalisme quelque quinze années plus tard chez une romancière britannique: Zadie Smith.

Publié en l'an 2000, *Sourires de Loup* fut un succès aussi bien public que critique². Cette dernière n'a pas manqué de souligner, outre évidemment le talent prometteur de son auteure âgée de vingt-cinq ans, la dimension utopique (au sens de lieu idéal) et optimiste (malgré les difficultés) du roman à propos des relations ethnoculturelles, donc du multiculturalisme, au Royaume-Uni [JAKUBIAK 2008: 202; PERFECT 2014: 76-77, 95].

2 PROCTER note que ce texte et *Sept Mers et Treize Rivières* apparaissent comme les romans ayant par leur thème et, j'ajoute, la personnalité des auteures, attiré le plus grand nombre de critiques chaleureuses et de prix littéraires [in ENGLISH 2006: 111]. Il faut encore relever que l'on trouve aussi des critiques nettement moins enthousiastes [THOMAS 2006; BOXALL & CHEYETTE 2016: 549-551].

Sans taire toutefois les difficultés, Smith y présente en effet la diversité culturelle comme une richesse, comme une réalité que l'on ne peut nier et sur laquelle on ne pourra jamais revenir en arrière, mais plus encore et surtout comme la promesse d'une Angleterre renouvelée et plurielle.

Le roman peut être décrit comme un portrait plein d'humour de la vie quotidienne des habitants de Willesden, un quartier à très forte mixité socio- et surtout ethnoculturelle situé au nord-ouest de Londres, dans le dernier quart du XX^e siècle. À la différence de Houellebecq, outre bien sûr son optimisme à l'endroit du multiculturalisme, Smith limite le cadre spatial de son récit, puisqu'il se concentre sur un quartier, et non sur la vie politique nationale du Royaume-Uni. Son roman raconte le passé récent, alors que celui de Houellebecq se projette dans le futur plus ou moins proche. Plus que dans tous les autres textes de la présente étude de cas, sauf peut-être ceux de Boulain, le multiculturalisme constitue l'élément central du récit, celui autour duquel, on va le voir, tourne l'entier du récit. Voici comment elle décrit le multiculturalisme du quartier de Willesden:

Ce siècle aura été celui des étrangers, bruns, jaunes et blancs. Celui de la grande expérience de l'immigration. Ce n'est qu'aujourd'hui qu'on peut entrer dans une école et y trouver Isaac Leung au bord de la mare, Danny Rahman dans les buts sur le terrain de foot, Quang O'Rourke jouant avec un ballon de basket et Irie Jones fredonnant une chanson. Des enfants dont le prénom et le nom sont apparemment incompatibles. Des noms qui évoquent exodes massifs, bateaux et avions bondés, arrivées dans le froid, visites médicales. Ce n'est qu'aujourd'hui, et peut-être seulement à Willesden, que les inséparables Sita et Sharon sont constamment prises l'une pour l'autre parce que Sita est blanche (sa mère avait un faible pour ce prénom) et que Sharon est pakistanaise (sa mère a jugé un prénom anglais préférable, pour éviter les ennuis). [SMITH 2001: 327] **fr/eng**

L'emploi à deux reprises dans ce célèbre passage de l'expression «ce n'est qu'aujourd'hui» et le portrait par les couleurs et la diversité d'origines des noms et prénoms montrent que le multiculturalisme et son acceptation se présentent, selon Smith, comme un processus. Une métropole ne naît pas multiculturelle mais, au moins dans certains de ses quartiers, le devient par la «grande expérience de l'immigration». Le narrateur omniscient indique également que le processus, *au moins à Willesden*, est, en cette fin de XX^e siècle largement réussi.

La mention de l'amitié entre une Britannique blanche et anglicane de culture et une Pakistanaise d'ethnie indienne et musulmane de culture en témoigne.

Pour conter la vie en quartier multiculturel, Smith va se concentrer sur l'histoire ou, plus exactement, sur les histoires croisées de trois familles. Deux d'entre elles, les Iqbal — une famille musulmane d'origine bangladaise avec des frères jumeaux, Millat et Magid — et les Jones — un homme d'origine britannique, sa seconde et bien plus jeune épouse jamaïcaine et leur fille Irie — sont liées depuis longtemps. Les deux pères, Samad Iqbal et Archie Jones, se sont connus durant la Seconde Guerre mondiale et sont demeurés très amis. La troisième famille, les Chalfen — Marcus et Joyce, soit «un couple de hippies sur le retour» [*ibid.*: 139], et leur fils Joshua, le «fruit d[*e cette*] pollinisation entre une hortultrice féministe et ex-catholique et un intellectuel juif!» [*ibid.*: 311]— si elle connaît une vie sociale réduite va être amenée à connaître et fréquenter les Iqbal et les Jones. L'intérêt de *Sourires de Loup* réside pour la présente étude dans la manière dont différents aspects du multiculturalisme sont abordés, par exemple comment la société «traditionnelle» et surtout les institutions s'adaptent (ou pas) à la réalité britannique en devenir.

Parmi les institutions concernées, c'est clairement l'école qui se trouve en première ligne, puisqu'elle est la plupart du temps le premier et parfois hélas le seul endroit où se rencontrent et coexistent les individus des multiples origines et cultures qui composent la société britannique. De manière tout à fait originale, *Sourires de Loup* aborde cette question sous deux angles, à savoir celui de l'institution elle-même face aux religions, et aussi, sur un mode comique, celui de la pédagogie de certains enseignants face à la diversité. S'agissant de l'institution, Smith met en récit une réunion de représentants des parents d'élèves au cours de laquelle est abordée l'épineuse question des fêtes religieuses, et notamment, à travers une motion déposée par Samad Iqbal pour supprimer la participation de l'école à une «fête de la moisson»:

«La fête de la Moisson»

[...]

«Que j'aimerais bien savoir de quoi il s'agit. Connaître le pourquoi de cette fête. Savoir aussi pour quelle raison mes enfants devraient la célébrer.»

[...]

«Mr Iqbal, nous avons traité en détail du problème des fêtes religieuses au cours des réunions de l'automne dernier. Comme vous n'êtes pas sans le savoir, l'école observe déjà un grand nombre de fêtes, religieuses ou non, dont Noël, le Ramadan, le nouvel an chinois, le Diwali indien, Yom Kippour, Hanoukka, l'anniversaire de la naissance d'Hailé Sélassié et celui de la mort de Martin Luther King. La fête de la Moisson s'inscrit dans la politique de respect de la pluralité religieuse qui est depuis longtemps la nôtre, Mr Iqbal.»

[...]

«C'est très simple. Le calendrier chrétien ne compte pas moins de trente-sept fêtes religieuses. *Trente-sept*. Le calendrier musulman en a *neuf*. Seulement neuf. Qui sont tout bonnement évincées par cette formidable épidémie de fêtes chrétiennes. Ma motion est simple: si nous supprimions toutes les fêtes païennes du calendrier chrétien, cela libérerait...» Samad s'interrompt pour consulter ses notes. «... environ vingt jours dans l'année, ce qui permettrait aux enfants de fêter, par exemple, Lailat-ul-Quard en décembre, Eid-ul-Fitr en janvier et Eid-ul-Adha en avril. Et la première fête à faire les frais de ce remaniement devrait, à mon sens, être cette histoire de fête de la Moisson.» [*Ibid.*: 137-138] *fr/eng*

L'élément le plus frappant du présent extrait tient à son thème. Débattre des fêtes religieuses, de leur place à l'école, c'est-à-dire de savoir comment respecter et intégrer, en les *reconnaissant*, la diversité ethnoculturelle à travers les diverses fêtes religieuses, situe clairement le passage non seulement dans une société multiculturelle, mais dans une société qui s'accepte comme telle. Une telle scène ne peut se dérouler que dans un pays se reconnaissant divers, adoptant une attitude *pragmatique* n'exigeant pas des immigrants une quelconque acculturation. Ce type de discussion lors d'une réunion de parents est inenvisageable dans un roman français ou, plus exactement, dont l'action serait située en France où la laïcité des institutions, et plus particulièrement de l'école, est une règle intangible, à moins qu'il ne s'agisse d'un roman utopique d'anticipation, comme *Nous aurons de l'Or* de Boulin.

Il convient également de relever les origines culturelles des fêtes mentionnées par la directrice de l'école. Au-delà de la diversité,

celles-ci reflètent les origines des habitants et derrière elles, le lien entre l'immigration en Angleterre et l'ex-Empire britannique. Au côté des fêtes les plus importantes des trois grands monothéismes, et outre la mort de Martin Luther King et la fête des moissons, on retrouve le Nouvel An chinois (avec un lien à Hong Kong), l'anniversaire d'Hailé Sélassié (pour le rastafarisme et le lien avec la Jamaïque), Divali (une fête indienne), soit des fêtes traditionnelles liées à des religions ou des croyances de terres colonisées par le Royaume-Uni. Les fêtes musulmanes sont évoquées par un individu d'origine bangladaise, un autre territoire qui fut britannique. Par-là, Smith montre que Londres est devenue multiculturelle essentiellement par l'Empire britannique, par le fait que les Britanniques ont colonisé des territoires. Willesden multiculturel, c'est l'ex-Empire dans la métropole. Cette réalité du lien entre multiculturalisme et Empire britannique est d'ailleurs confirmée, je le note, par les origines de pratiquement tous les protagonistes du roman.

Le dernier élément qui mérite d'être souligné dans le présent passage vient de son ton humoristique. Selon PROCTER, Samad est ici, avec sa *pédanterie* la *cible* de la satire de Smith, ce que confirme selon lui le flirt «très peu islamique» de Samad avec l'enseignante de musique, Miss Burt-Jones, dans la scène qui suit et que j'analyse plus bas [in ENGLISH 2006: 115]. Cette lecture est défendable, mais je crois que ce choix offre surtout à Smith le moyen de présenter les rapports entre les cultures comme apaisés. On l'observe particulièrement avec les revendications de Samad. En faisant dire à son personnage que l'islam est une religion peu perturbante pour la vie sociale puisque son nombre de fêtes officielles est plus de quatre fois inférieur au nombre de fêtes chrétiennes, elle renverse le schéma qu'elle sait largement partagé parmi ses lecteurs d'un islam plus envahissant que le christianisme, plus difficile à intégrer dans la société anglaise. Le comique permet de désamorcer les craintes de certaines personnes de culture occidentale face à la société multiculturelle. Ce choix de l'humour pour évoquer la manière dont l'école s'adapte au multiculturalisme est également employé par Smith pour montrer comment l'adaptation ne s'arrête pas à l'institution, mais comment elle touche aussi les choix pédagogiques de certains enseignants. On le voit ainsi dans la scène suivante lors d'un cours de musique de Miss Burt-Jones:

— Il nous arrive de trouver la musique des autres bizarre parce que leur culture est différente de la nôtre, dit Miss Burt-Jones d'un ton solennel. Mais ça ne veut pas dire pour autant qu'elle ne vaille pas la nôtre, n'est-ce pas ?

— OUI, MISS.

— Nous avons toujours quelque chose à apprendre de la culture des autres, n'est-ce pas ?

— OUI, MISS

— Tiens, Millat, par exemple, quel genre de musique est-ce que tu aimes ?

Millat réfléchit un instant, puis cala son saxophone sous son bras et fit mine de pincer les cordes d'une guitare. «*Bo-orn to ru-un. Da da da da daaa ! Bruce Springsteen, Miss ! Da da da da daaa ! Baby, we were bo-orn...*»

— Oui, d'accord... Mais rien d'autre ? Quelque chose que tu as l'habitude d'écouter chez toi, par exemple ? [...]

«*Thriiiii-ller*», chanta Millat à pleine voix, croyant avoir saisi le sens du message paternel. «*Thriiiii-ller night !! Michael Jackson, Miss ! Michael Jackson.*» [SMITH 2001: 162-163] **fr/eng**

L'enseignante intègre, autre élément difficilement envisageable en France ou en Allemagne, la dimension multiculturelle à ses cours en cherchant à valoriser les cultures d'origine des immigrés. Cependant, elle se retrouve ici victime de certaines de ses idées reçues comme le fait que l'on écoute, dans une famille d'origine bangladaise, de la musique bangladaise. Smith met à nouveau en récit le multiculturalisme sur le mode humoristique. Dans le cas présent, le comique de situation basé sur les idées reçues occidentales à l'endroit des cultures extra-occidentales lui permet de montrer encore une fois que la coexistence de différentes cultures fonctionne, mais aussi qu'au sein d'une société multiculturelle, les gens peuvent vivre leur culture, et dans le même temps choisir de s'ouvrir aux autres cultures, principalement à la culture *mainstream* occidentale.

Si l'on constate la capacité d'une société multiculturelle à reconnaître les différentes cultures, on peut se demander si celle-ci va jusqu'à les placer dans une égale dignité. Si l'on n'est pas surpris qu'un jeune d'origine bangladaise s'intéresse à la musique anglo-américaine, on le serait davantage qu'un jeune d'origine anglaise s'intéresse à la musique bangladaise, et ce même s'il devait se trouver vivre au

Bangladesh. Smith connaît cette réalité, cette attractivité de la culture anglo-américaine qui fait que si le multiculturalisme britannique est une mosaïque, il est, comme le multiculturalisme canadien selon Banita, une mosaïque verticale, avec au sommet la culture anglo-protestante. Sur le plan identitaire, il est malgré tout plus facile d'être d'origine européenne. Smith n'ignore ni ne minimise cette réalité dans son roman. Elle choisit d'ailleurs aussi de mettre en récit ces déchirements identitaires des immigrés. Déchirements qui se vivent dès l'enfance. Ainsi Magid Iqbal, le jumeau de Millat, un temps se faisait appeler Mark Smith:

[...] le jour du neuvième anniversaire de Magid, un groupe de garçons, des Blancs aux manières impeccables, s'étaient présentés à la porte d'entrée et avaient demandé à voir Mark Smith.

— Mark ? Il n'y a pas de Mark ici, leur avait dit Alsana en se penchant vers eux avec un sourire aimable. Il n'y a que des Iqbal. Vous vous êtes trompés de maison.

Mais à peine avait-elle terminé sa phrase que Magid s'était précipité vers la porte et s'était placé devant sa mère, l'obligeant à reculer.

— Salut, les mecs.

— Salut Mark.

— Bon, j'men vais au club d'échecs, m'man

— D'accord, M... M... Mark, dit Alsana, prête à fondre en larmes après le coup de grâce du «M'man» au lieu du traditionnel «Amma». «Ne rentre pas trop tard.»

— JE TE DONNE LE NOM GLORIEUX DE MAGID MAHFOOZ MURSHED MUBTASIM IQBAL ! avait hurlé Samad quand Magid était rentré à la maison ce soir-là et s'était précipité dans l'escalier pour monter se cacher dans sa chambre, «ET TOI, TU TE FAIS APPELER MARK SMITH !» [*Ibid.*: 158] fr/eng

Au-delà du clin d'œil ironique à son propre nom de famille, qui est aussi le plus courant du Royaume-Uni, Zadie Smith illustre à quel point, malgré la réalité multiculturelle, malgré les principes de reconnaissance des cultures que l'on vient d'examiner, il reste une différence entre la culture occidentale britannique, anglo-saxonne, et les autres. Si l'on souhaite être accepté dans certains milieux, et réussir économiquement, il vaut mieux appartenir à la majorité historique ou se conformer à ses codes. Même en société multicultu-

relle, la réalité perçue et représentée par tous, et peut-être au premier chef par les individus issus d'autres cultures, est la domination de la culture protestante. On peut vivre sa culture mais, si l'on veut réussir sur le plan socioéconomique, il est souhaitable, pour ne pas dire nécessaire, de s'assimiler à la culture majoritaire et historique, de correspondre aux normes de l'anglo-conformité. Ainsi, certains pourraient s'appuyer sur ce passage pour donner raison à l'analyse de Žižek affirmant que le multiculturalisme promeut l'égalité des cultures uniquement tant que la domination de la culture capitaliste anglo-protestante (ou anglicane) ne se voit pas remise en cause. Néanmoins, cette lecture paraît discutable. En effet, Smith, tout au long de son texte, perçoit, on l'a dit, le multiculturalisme non comme un fait ou un principe politique, mais comme un processus qu'elle affirme positif. S'il est largement réussi à Willesden, il n'a pas encore totalement abouti pour l'ensemble de la société britannique. Cependant, si Žižek perçoit dans le multiculturalisme, de manière marxienne, une ruse du capitalisme en vue d'empêcher toute égalité réelle entre les cultures (et les ethnies), Smith y décèle un processus inabouti mais inéluctable vers cette même égalité. D'ailleurs, elle précise dans le roman que s'«il existe encore des Blancs, qu'un tel état de choses [*le multiculturalisme*] contrarie, pour débouler, à l'heure de la fermeture, dans les rues mal éclairées, un couteau de cuisine au poing» [*ibid.*: 327] **fr/eng**, ceux-ci sont aujourd'hui déjà minoritaires et ils le seront de plus en plus à l'avenir.

En présentant le multiculturalisme sur un ton humoristique et comme fonctionnant de façon harmonieuse malgré les difficultés, on peut se demander si Smith ne tend pas à minimiser les difficultés et certains dangers comme l'extrémisme religieux ou, si l'on préfère, l'intégrisme, notamment musulman. Au contraire. En fait, elle ne le minimise pas puisqu'elle le met en récit à travers le personnage de Millat. Cependant, comme il a été déjà bien observé [BERGHOLTZ 2016: 541-568; PERFECT 2014: 88-95], il ne s'agit pas du seul intégrisme mis en récit dans *Sourires de Loup*, car pour Smith, il n'existe pas une, mais bien une multitude de conceptions fondamentalistes du monde reposant sur des croyances — il s'agit davantage de croyances que de religions — qui sont en concurrence. Intitulée «Magid, Millat et Marcus 1992, 1999», la quatrième partie mentionne, sous son titre, les définitions

de «fondamental» et de «fondamentalisme» [SMITH 2001: 410]³. Ce paratexte est évocateur pour l'ensemble du roman, mais s'il figure au début de la dernière partie, c'est pour signaler, comme l'a bien noté PERFECT [2014: 88], que c'est dans celle-ci qu'il devient véritablement central. Au côté de l'intégrisme islamiste de Millat — un ex-petit délinquant, fumeur invétéré de hash, passé au fondamentalisme et correspondant en cela à nombre de cas réels observés d'activistes islamistes —, on trouve principalement l'intégrisme scientiste du généticien Marcus Chalfen et de son «disciple» Magid qui est donc, dans une évocation des déchirements identitaires familiaux, le jumeau de Millat. Dans le dessein de montrer qu'il est possible de conjurer le hasard par la science, ces chercheurs ont modifié génétiquement une souris, qu'ils ont baptisée *FutureMouse*®. Ils ont pu programmer quelle serait sa vie et quand serait sa mort, en l'occurrence le 31 décembre 1999 [SMITH 2001: 427-428]. S'ils sont les plus évidents et surtout les plus prégnants dans le roman, ces deux extrémismes ne sont cependant pas les seuls. Smith y ajoute deux autres. L'un de nature religieuse, à savoir les Témoins de Jéhovah, incarnés par Hortense Bowden, la mère jamaïcaine de Clara Jones et un autre areligieux puisqu'il s'agit d'animalistes «antiscientistes» qui s'activent dans un groupe baptisé FATE (Fighting Animal Torture and Exploitation), dont est membre — encore les questions d'identité et de famille ! — Joshua Chalfen. Tous ces groupes s'opposent entre eux en prétendant détenir la vérité.

Michael Perfect consacre une partie de son analyse au traitement de ces quatre manières d'être extrémiste. Fidèle au ton humoristique qu'elle emploie ailleurs, Smith, nous dit-il, *satirise* ces groupes et invite ses lecteurs à se moquer d'eux (*laugh at them*), c'est-à-dire à les voir et à les considérer dans toute leur absurdité. Tout fondamentalisme repose sur un «système de croyance relié à la *certitude*» [PERFECT 2014: 94-95]. Aucun n'accepte la possibilité de l'incertain. Un unique petit doute et c'est le système (et, pour les partisans dudit système, leur monde) qui s'effondre. Si Perfect souligne fort justement

3 *Fundamental and Fundamentalism* [New Shorter Oxford English Dictionary, cité dans SMITH 2001a: 413]. La traduction ne précise pas le dictionnaire français cité.

que l'incertain est valorisé par Smith tout au long de son roman par rapport au certain, il n'insiste pas suffisamment sur le fait que cette incertitude est indissociablement liée pour elle au multiculturalisme. La diversité impliquée par celui-ci se présente comme l'opposé des différents fondamentalismes, nécessairement *monoculturels*. Le multiculturalisme est l'opposé de tous les systèmes fondés sur la certitude; il représente, contre ceux-ci, la garantie d'une société pacifiée et libérale dans laquelle chacun est reconnu dans ses droits, sans se voir imposer les certitudes des autres. Cette conception d'un multiculturalisme heureux et modérateur peut être vue comme une conception irénique, optimiste et utopique du présent et plus encore du futur du Royaume-Uni. La critique, on l'a déjà dit au début de la présente analyse du roman, l'a lu ainsi. Notons pour terminer que son optimisme est rafraîchissant, et que son utopie multiculturelle a le mérite, car c'en est un, d'être une «utopie réaliste» [BREGMAN 2017].

En 2012, Sabri Louatah entamait un cycle romanesque de quatre tomes, dans lequel il imaginait, trois ans avant Houellebecq, l'élection à la présidence de la République française d'un musulman. Nommé Idder Chaouch, cet homme d'origine kabyle est socialiste [LOUATAH 2012-2014]. De ce fait, son élection ne représente pas un changement politique aussi profond que celle de Ben Abbes. En 2014, soit l'année où Louatah faisait paraître le dernier tome de sa saga, Jean-Éric Boulain publiait *Nous aurons de l'Or*, un roman dans lequel il mettait en récit l'arrivée à la présidence d'une femme d'origine et de culture arabes. À l'opposé de Houellebecq, et à la différence de Louatah, ce roman se présente comme une utopie multiculturelle. Cependant, si on veut bien le comprendre, il faut d'abord examiner un autre récit multiculturel, que Boulain a publié huit ans auparavant: *Supplément au Roman national*.

Présente dans l'imaginaire collectif français, l'expression «roman national» renvoie à «une construction épique, héroïque, mythologique de l'histoire de France, héritée de Michelet [...]. Le Roman national considère le passé de la France comme un ensemble clos, fermé sur lui-même [...]» [AMALVI 2011: 126] L'intertexte au *Supplément au Voyage de Bougainville* apparaît évident dans le titre du roman. S'il n'a pas choisi la forme du dialogue, Boulain entend, à l'image de B, le personnage du récit enchâssant de l'œuvre de Diderot, vis-à-vis

du *Voyage autour du Monde* de Bougainville, remettre profondément en cause la vision donnée par le *roman national* et ses laudateurs contemporains. Il veut à la fois faire entendre et «donner à voir» à la France *en supplément* ce que le roman national ne souhaite, précisément, ni entendre ni voir. Ainsi, *Supplément au Roman national* met en récit 1) des hommes politiques et des célébrités du monde médiatique ayant une existence réelle, comme François Hollande ou Thierry Ardisson, 2) un événement tragique tout aussi réel de l'histoire récente de la France, à savoir la tuerie du conseil municipal de Nanterre en mars 2002, et enfin 3) le peuple français. C'est d'ailleurs principalement autour de deux enfants qui en sont issus, à l'existence bien entendu purement fictionnelle, que le récit se déploie. Une partie de ce récit publié en 2006 se déroule en 2005, dans le passé proche et l'autre dans le futur proche, en 2007, ce qui confère au texte sa dimension de roman d'anticipation.

Composé de phrases courtes permettant de retranscrire à la fois le rythme du quotidien urbain, la rage du peuple et l'état d'urgence permanent de la société, le roman met en récit le multiculturalisme de la France contemporaine, plus particulièrement celui de la région parisienne: «Le peuple habite poétiquement la France raciale. [...] Antillais, Noirs, Blancs, Marseillais, Kabyles, Picards, Peuls, Corses, les uns sur les autres, prennent aux Halles les RER jaunes vers l'hinterland du nord.» [BOULIN 2006: 120] Le peuple français *ancien*, celui qui est le «fruit de cinq siècles de raison en Europe» n'est plus représenté que par des retraités. Le peuple français de 2005 est:

Un peuple nouveau [*qui*] a grandi sous Mitterrand, derrière *Intervilles* et l'écroulement soviétique, benoîtement africain.

Le peuple quitte chaque matin que Dieu fait les villes en Y de la couronne parisienne. [...].

C'est par la gare du Nord que les Noirs atteignent Paris [...]. Après les éclaireurs africains c'est l'indistincte masse arabe et blanche qui débarque à la gare du Nord. Vers 8 heures avec les Antillais. [...]

À 11 heures c'est l'arrivée des Pakistanais, toujours par l'orifice de la gare du Nord. [*Ibid.*: 99-102]

La réalité démographique, politique et socioculturelle a changé le visage de la France de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècles. Le problème vient du fait que la réalité sociopolitique et économique n'a pas suivi. On se retrouve ainsi avec une société d'individus qui n'ont

plus grand-chose, pour ne pas dire plus rien en commun: «Le dimanche, les villes françaises ressemblent à des tombes. L'absence de sens est saisissante. Celle d'une culture commune encore plus.» [Ibid.: 93] Tout consiste alors pour Boulin à savoir pourquoi et comment ce pays en est arrivé à une telle absence de sens. La réponse se trouve d'abord dans l'imposition d'une conception de l'identité de la France, précisément celle servie par le roman national:

Votre voix qui galope dans les journaux, la radio du supermarché, aboyant l'intégration, *la laïcité, l'identité officielle*, la France en fête plus tard parce que des otages libérés, et les cadors à la descente de l'avion. Une partie du peuple enfermée. Dans un déluge de promotions, d'opérations prix coup de poing, de prêts à la consommation. La France un Caddie plein. Alors que *le besoin d'identité fait crever de faim*. [Ibid.: 32, je souligne]

Cette conception de la France, avec son identité officielle et sa laïcité rigide, débouche sur une société exigeant de ses immigrés une assimilation totale, c'est-à-dire conforme au Français-type du roman national, celui de l'ancien peuple, ne voulant pas d'immigrés avec leurs histoires et leurs valeurs propres: «Vous aimeriez des Arabes citoyens et non des ruminants de guerre d'Algérie ou de versets du Coran.» [Ibid.: 57] Contrairement au but recherché, cette conception identitaire crée, selon Boulin, de la ségrégation et renforce la peur: «La France urbaine, une terre d'élection de la peur. De l'évitement. [...] La misère a une couleur de peau. La culture nationale n'est pas assez forte pour entretenir la communauté de destin.» [Ibid.: 112] Le problème corollaire de la faiblesse de cette communauté de destin liée à l'identité officielle réside donc dans ce que la critique appelle l'«impensé colonial». Celui-ci est présent partout et participe d'une ségrégation sociale, même si l'on se refuse à l'avouer: «Mais en Île-de-France la masse des exploités est approximativement immigrée. Africaine surtout. Elle écoute sans broncher ni contredire. Elle s'ébroue à peine de la gangue coloniale et le Blanc sur l'estrade qui gesticule, dérisoire ou petit-bourgeois.» [Ibid.: 77]

Supplément au Roman national révèle que l'identité officielle, la stricte laïcité et la vision de la France servie par le roman national empêchent la reconnaissance de la diversité des identités et, peut-être pire encore, refusent de voir la France contemporaine telle qu'elle est,

soit multiculturelle de fait. Cette absence de reconnaissance produit une insatisfaction qui peut mener à la violence certains qui, comme il le dit dans une adresse au lecteur, «pourrai[en]t être n'importe lequel d'entre [n]ous» [*ibid.*].⁴ C'est ce qui arrive aux deux personnages principaux du roman, Kamel Barek et Yann Guillois. Le premier à travers l'extrémisme religieux: «Kamel Barek a donc senti le vent tourner, qui lui a apporté l'arme. L'islam devenant la grande affaire, il fallait en être. Le cheval de Troie au cœur des cités françaises.» [*Ibid.*: 34] Le second, alors qu'il appartient pourtant au groupe normalement dominant, a tout raté. Il est actif en politique, au Parti socialiste, mais ne parvient à rien au sein de celui-ci. Il va retourner sa haine d'*invisible* contre les *apparents* ou *visibles*, c'est-à-dire ceux que l'on voit, ceux qui passent à la télévision. En 2007, il se rendra sur le plateau de l'émission de télévision *Tout le monde en parle* et tuera de sang-froid trois apparents qui s'y trouvent. À la fin du roman, rien ni personne, et surtout pas François Hollande qui vient d'être élu président, ne semble pouvoir changer le pays. Le manque de reconnaissance de la diversité, du travail des invisibles perdurera, car en fin de compte:

[...] majoritairement blancs et matérialistes, les électeurs réclament le retour de l'ordre. Des héros français. [...] Ils pensent avoir une identité suffisante à transmettre. Des rites. Des mythes. La France des petits pères blancs. La nôtre aussi. Qui veut être tranquille chez elle. Même s'il faudra faire une place aux Arabes et aux Noirs. [*Ibid.*: 153-154]

Le portrait de la France contemporaine offert tout au long du roman jusqu'aux dernières lignes n'invite ni n'incite à un quelconque optimisme. Sans qu'il ne se présente explicitement comme doté d'un lien quelconque avec *Supplément au Roman national*, *Nous aurons de l'Or*, un roman qui dresse un portrait possible de la France du futur, contient des scènes qui peuvent se lire en lien ou en écho de passages du premier roman. Empreint d'utopisme et d'optimisme, ce récit présente la France de 2030 comme un pays qui a accepté de se penser et de se voir multiculturel, qui a accepté de reconnaître la multitude des identités

4 La phrase «[X] pourrait être n'importe lequel d'entre vous», est répétée pour les deux personnages fictifs de Kamel Barek [25], de Yann Guillois [69], mais aussi pour le personnage bien réel de François Hollande [49].

culturelles qui la composent, et qui a accepté l'islam, non plus comme un corps étranger, mais comme une de ses composantes. L'avenir s'annonce apaisé pour la France qui reconnaît les identités diverses de son peuple, qui maintenant a *fait une place aux Arabes et aux Noirs*.

Écrit également à la troisième personne, le roman s'organise autour de la figure d'un boxeur blanc français exilé aux États-Unis, dont le lecteur ne connaîtra jamais le nom, mais dont il est invité à supposer qu'il est d'origine européenne. Le roman conte son retour dans la banlieue parisienne qui l'a vu grandir, au moment même où accède à la présidence de la République, pour la première fois, une femme et, pour la première fois aussi, une personne de confession musulmane.

Dans le premier chapitre, le narrateur décrit les changements observés par le boxeur entre la banlieue qu'il a quittée et celle qu'il voit aujourd'hui. Quand une dizaine d'années plus tôt, «le désespoir y proliférait comme le lierre, couvrait les façades des maisons, les panneaux d'affichage, les abribus, les visages», maintenant, «[a]u lieu du glauque, une joie indescriptible danse dans les rues du Bourget» [BOULIN 2014: 11]. Le lecteur ne sait encore rien à ce moment de l'événement qui vient d'avoir lieu, soit l'élection d'une présidente de culture musulmane. Il est simplement surpris de voir une France où existe une vraie vie multiculturelle, avec cohabitation réelle et harmonieuse:

Il [*le boxeur*] marche à contre-courant d'une foule très dense, endimanchée et métisse, qui converge vers la gare RER. Les voiles font des tabliers de pierre aux femmes musulmanes. Les Blancs se mélangent aux Arabes, aux Roumains, aux Pakistanais. [...] Le Bourget ressemble à la Rome antique, lorsque les empereurs qui avaient triomphé revenaient de campagne. [*Ibid.*]

Si l'on compare cette scène aux descriptions de *Supplément au Roman national*, le contraste est frappant. Il n'est plus question d'*hinterland* du Nord, de Pakistanais qui arrivent à Paris séparément des Blancs, à une autre heure, il n'y a plus de peur ou d'évitement. Ce qui, selon Boulain, a permis ce changement tient, on le devine, à l'acceptation du multiculturalisme, c'est-à-dire à la fin du roman national, de l'identité officielle et de la laïcité rigide. Cette attitude souhaite instaurer l'apaisement et l'harmonie sociale. Le narrateur l'exprime clairement par une comparaison entre le Paris d'avant et le Paris d'aujourd'hui, de 2030 donc:

À l'époque, Paris avait pour maîtres des élites blanches et bourgeoises, en place depuis des siècles, et qui, alors que la France changeait sous leurs pieds, avaient combattu avec la dernière férocité tout ce qui n'était pas elles. [...] Ces élites avaient tissé une toile de discriminations partout sur le territoire, utilisant tous les pouvoirs comme des marteaux pour empêcher ce nouveau pays de naître. Mais elles avaient échoué. [...] La dictature républicaine était tombée et chaque enfant du square de la cité Brossolette pourrait enfin devenir ce qu'il est. [*Ibid.*: 22]

Ce que le narrateur appelle la «dictature républicaine», c'est le refus de toute reconnaissance, la conviction que pour «faire nation», pour «créer du commun», il convient d'imposer à tous, peu importe l'origine et la culture, une même conception de l'identité qui, cela va de soi, est supposée provenir du fond des âges. La dictature républicaine, c'est le refus «*au nom de la laïcité, [d']une subvention pour financer des cours du soir d'arabe*» pour «que les petits Français puissent parler avec leurs grands-parents et, pour certains, leurs parents» [*ibid.*: 139, je souligne]. Au contraire de l'inclusion qu'elle prétend offrir, la vision assimilatrice du pays et de son identité exclut. Pour Boulin, qui se rattache ici à la tradition multiculturelle de Taylor, c'est le multiculturalisme, la reconnaissance de la diversité qui intègre. La laïcité républicaine n'unit pas, elle divise. Il en veut pour preuve, notamment, les émeutes de 2005 dans les banlieues françaises, auxquelles il se réfère explicitement⁵:

Les émeutes de banlieue de 2005 furent une divine surprise. Un de ces cadeaux de l'histoire qui apportent une soudaine intelligibilité. En novembre 2005, dans le 93 puis partout ailleurs, le canon du revolver s'était retourné et la France avait eu le visage noir de poudre. Un peuple tout en nerfs avait surgi. [*Ibid.*: 33]

Là où le récit multiculturel *réaliste* ne laisse aucun espoir, le récit multiculturel d'anticipation et *utopiste*, croit au changement, non seulement par nécessité, mais par conviction. La France s'est en fait rendu compte qu'elle n'avait pas d'autre choix que d'affirmer que sa

⁵ Il en va des événements historiques réels comme des personnages référant à des individus existant dans la réalité, à savoir que lorsque Boulin parle des émeutes de 2005, il se réfère à la réalité, aux «vraies» émeutes de banlieue de novembre 2005. La citation qui suit le démontre.

grandeur réside dans sa diversité, son multiculturalisme. À la laïcité et à l'identité officielle unique qui séparaient les êtres en fonction de l'origine, celle qui ne voulait voir le pays qu'avec sa majorité et ses *minorités visibles* assimilées à un universalisme totalement abstrait, a succédé la *diversité visible*, avec des minorités reconnues dans leur identité concrète, c'est-à-dire qui peuvent afficher, y compris au sein de la fonction publique leurs croyances religieuses:

Les bourgeois chevelus ne formaient plus la majorité des foules qu'il avait vues jadis à Odéon. La terrasse du Flore, [...], débordait de Rebeus agités de grands rires. Il avait croisé de nombreuses femmes noires, habillées en tailleur, marchant d'un air sévère, alors que devant le Lutetia la blondeur d'un éboueur lui avait fouillé les yeux comme une épée. [*Ibid.*: 23]

Si ces réalités tangibles de changement dans les rues ont leur importance, un événement à la symbolique et à l'importance beaucoup plus grandes pour démontrer cette France apaisée qui reconnaît sa réalité multiculturelle réside dans l'accession à la présidence de la République d'une femme de confession musulmane et d'origine algérienne. Originaire de Saint-Étienne, Rachida Meziane, fondatrice du PMD (Parti des musulmans démocrates) accède, grâce à une alliance de second tour avec les socialistes, à la plus haute fonction. En 2030, la France est prête pour avoir une femme et une musulmane à la tête de l'État [*Ibid.*: 74].

Même si, comme Houellebecq, Boulin construit son récit multiculturel autour de l'élection d'une personnalité musulmane à la présidence de la République à la faveur d'une alliance politique, tout oppose pour le reste les deux romans. Le PMD se présente non seulement comme un parti démocratique, mais un parti plus ouvert que tous les autres. Alors que les partis traditionnels rejettent le *hijab* au nom de la laïcité, le PMD, sans jamais obliger personne à le porter, le permet. Le narrateur affirme clairement que ce parti est l'«exact inverse d'un parti communautariste» [*ibid.*: 140]. Ce sont les autres partis qui en excluant de fait les musulmans, et plus spécifiquement les musulmanes, privilégient leur communauté. Sur ce plan, Meziane affirme lors du débat de la présidentielle qu'elle «veu[t] seulement que la foi de huit millions de Français soit respectée. [*Elle*] veu[t] qu'ils se sentent bien chez eux, parce que personne ne sera bien tant qu'ils ne

seront pas bien.» [Ibid.: 143-144] Le droit d'exprimer sa religion doit être valable en tout temps et pour tous, y compris pour les fonctionnaires d'État. Ainsi, on trouve dans le roman une image très forte pour opposer la France multiculturelle apaisée et tolérante à la France laïque, celle de la dictature républicaine et du faux universalisme, dont il exprimait la tension dans *Supplément au Roman national*: «En plein milieu du boulevard Raspail, une policière réglait la circulation, un hijab sous son képi.» [Ibid.: 23] Cette réalité nouvelle ne constitue pas et ne conduit pas à une islamisation, mais simplement à la reconnaissance de l'islam, d'origine arabe ou subsaharienne, comme composante de l'identité française. On le voit encore dans la foule qui se presse le jour où Meziane prête serment: «Les musulmanes pratiquantes ont mis leur plus beau hijab, les autres des robes à fleurs, des gilets de couleur. Il [le boxeur] peut sentir d'ici leur parfum, l'odeur de leur vernis à ongles, la fraîcheur de leurs aisselles.» [Ibid.: 25-26] On le constate encore avec une des œuvres de Yassine «aujourd'hui mondialement connue», à savoir «*Le peuple guidant la liberté*. Dans ce détournement de la fresque de Delacroix, Yassine avait remplacé la femme dépoitraillée par une musulmane en hijab.» [Ibid.: 75] La figure du *hijab*, et son acceptation, apparaît ainsi trois fois dans le texte comme la marque de la reconnaissance de la diversité religieuse, illustrant qu'aux yeux de Boulin le multiculturalisme est aujourd'hui lié à l'islam, à l'acceptation, d'une manière ou d'une autre, de sa visibilité en Occident. Le *hijab* illustre dans le même temps, et encore une fois, la place importante de la question vestimentaire dans les textes mettant en récit la diversité ethnoculturelle.

Produit de la veulerie occidentale plus encore que l'arrivée en France d'immigrants musulmans, l'élection de Ben Abbes dans *Soumission* menait à un totalitarisme doux. L'apathie généralisée permettait le changement, non vers le multiculturalisme, mais, à très long terme tout de même, vers une société monoculturelle islamisée, une dystopie. Tout autre est le schéma de *Nous aurons de l'Or*. L'élection de Meziane, c'est l'utopie d'une France qui sort de la dictature républicaine et qui, de façon utopique, trouve la vraie plénitude: «Les unes déshonorantes sur l'islam sans-gêne, les pauvres tire-au-flanc, le racisme antiBlancs avaient disparu. [...] À croire que les professionnels du déclin, les maîtres en islamophobie, les pyromanes de la haine sociale avaient plié ba-

gage.» [Ibid.: 23-24] C'est aussi ce qu'exprime le premier discours de Meziane [ibid.: 183-186]. L'assassinat de Yassine Inoubli, le meilleur ami du boxeur, par un militant identitaire (pendant du Yann Guillois de *Supplément au Roman national*), constituait en fait le chant du cygne de la France nationaliste avant son heureuse extinction.

«Le multiculturalisme peut être une tradition; il est avant tout une réalité qu'il serait absurde de nier ou de fuir.» [COMETTI 1997: 97] C'est exactement ce que nous présente Boulin dans son récit multiculturel. Ce n'est pas une économie plus performante ou un chômage moins élevé qui calmera socialement la France, mais l'évolution de la conception qu'elle se fait d'elle-même sur le plan identitaire. Postuler que la France acceptera sa réalité multiculturelle plutôt qu'elle ne la fuira, puis affirmer qu'elle se trouvera de ce fait pacifiée et heureuse relève encore bien d'une utopie de roman d'anticipation, mais il s'agit, comme dans *Sourires de Loup*, d'une *utopie réaliste*. Les conceptions de Smith et de Boulin illustrent, indirectement et par la littérature, la thèse que Kymlicka défendait philosophiquement, à savoir qu'une société multiculturelle et libérale tend à favoriser les opinions les plus tolérantes, y compris des cultures originellement illibérales. Ce n'est pas forcément l'avis de tout le monde, ni même de tous les romanciers. Nous avons d'ailleurs eu l'occasion de le voir dans la première partie et ci-dessus avec les romans dystopiques.

II. 2.3 Mode narratif et multiculturalisme littéraire: l'exemple du réalisme magique

Si les mises en récit du multiculturalisme peuvent modifier la conception de ce que l'on appelle la littérature, si elles offrent de nouvelles perspectives sur la représentation de l'altérité en art et permettent de remettre en question certaines théories philosophiques, elles présentent aussi de nouvelles perspectives sur des genres littéraires. C'est concrètement le cas pour le réalisme magique, l'un des modes narratifs parmi les plus prégnants depuis la seconde moitié du XX^e siècle [PILLET 2016: 247-308]. Il s'agit donc ici de montrer ce que ce dernier apporte au récit multiculturel, mais aussi comment il permet de distinguer clairement la littérature multiculturelle de la littérature postcoloniale.

On verra à ce propos que la compréhension du réalisme magique multiculturel nécessite celle du réalisme magique postcolonial. L'étude de cas s'appuie sur trois textes: *At the Lisbon Plate* de Dionne Brand, *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie et *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau.

a) **Réalisme magique multiculturel
et réalisme magique postcolonial**

C'est à travers les études et discours postcoloniaux que le réalisme magique et le multiculturalisme furent reliés. Ainsi, pour comprendre le réalisme magique multiculturel, il est nécessaire de commencer par distinguer «multiculturalisme» et «postcolonialisme» tout comme d'examiner les raisons du succès de ce mode narratif en littérature postcoloniale.

L'universitaire la plus importante à avoir examiné les différences entre multiculturalisme et postcolonialisme en littérature est sans aucun doute Sneja Gunew. Elle avance, comme l'a bien relevé Laura Moss, que la littérature postcoloniale est une littérature produite dans des pays socioéconomiquement et culturellement dominés, dans des contrées jadis colonisées par les ex-empires européens. La littérature multiculturelle, quant à elle, est élaborée dans les «centres», c'est-à-dire dans les pays «dominants», occidentaux. GUNEW, précise Moss, ajoute que la littérature multiculturelle est créée *exclusivement* par des migrants, c'est-à-dire par des individus le plus souvent originaires de ces pays dominés et anciennement colonisés [2003: 13]. Cependant, comme je l'ai démontré dans la première partie, ce dernier aspect apparaît hautement discutable, et de toute façon secondaire. L'opposition centre/périphérie, qui est demeurée importante en littérature postcoloniale, joue, au mieux, un rôle mineur dans le cadre de la littérature multiculturelle. Avec cette importante distinction entre multiculturel et postcolonial en tête, on peut maintenant examiner en quoi consiste précisément le réalisme magique postcolonial, ainsi que ce qui le différencie de sa contrepartie occidentale.

En se référant à Theo D'haen ainsi qu'à Parkinson Zamora et Bhabha, Hadjetian note que le mode littéraire du réalisme magique fut utilisé, dans les sociétés et pays postcoloniaux, comme «un symbole de résistance contre les pratiques littéraires» venues des centres

littéraires occidentaux. En Amérique latine comme en Afrique, il « crée des contre-communautés alternatives pour se distancier et critiquer les structures de pouvoir coloniales » [HADJETIAN 2013: 31-32]. Cette hypothèse de distanciation du centre est hautement discutable lorsque l'on connaît l'histoire du réalisme magique et ses claires origines européennes, plus précisément allemandes, mais pas seulement. Dans *Vers une esthétique interculturelle de la réception*, je critique la thèse de D'haen reprise ici par Hadjetian et démontre que le réalisme magique est bel et bien le réalisme de l'Amérique latine, et plus largement, de tous les pays dits « postcoloniaux ». Il constitue en fait un réalisme littéraire adapté, malgré une diversité non négligeable, à la réalité de ces pays. Au sein des littératures postcoloniales, le réalisme magique ne vise pas à décentrer le point de vue de la réalité, mais est utilisé au contraire comme une représentation du quotidien [PILLET 2016: 300 sq.].

Pour préciser ma pensée, je partirai ici d'une réflexion de Pavel. Parlant du rapport entre le réel *du monde* et le réel *fictionnel*, il écrit : « [...] [l]a nature du réalisme diffère chaque fois [...] selon la description du monde réel et de la définition de la relation R qui rattache ce monde à ses alternatives possibles. » Ainsi, le réel ou plus exactement la conception de celui-ci varie dans le temps : « la statue de la vierge [qui] adresse la parole à un pécheur est sans difficulté classé parmi les mondes accessibles » dans un miracle médiéval⁶, mais pas dans un roman réaliste européen du XIX^e siècle [PAVEL 2017: 81]. Il faut ajouter au propos de Pavel que la conception du réel varie aussi selon l'espace culturel : le réel caribéen n'est pas le réel occidental. Le réalisme magique postcolonial est le réalisme des pays postcoloniaux car il correspond précisément à leur conception du réel. Il n'y a vraiment aucun décentrement. Cependant, j'insiste encore une fois sur le fait que si la thèse de D'haen sur le décentrement est inexacte pour le réalisme magique postcolonial et latino-américain, elle est, de façon tout à fait ironique et bien évidemment complètement involontaire, vraie pour la

⁶ Un *miracle* au Moyen Âge est un *événement* souvent *mis en récit*. On trouve ainsi « des récits de miracle » qui constituent « un “modèle d'écriture” reconnaissable », et cela dans différents genres littéraires, principalement narratifs et théâtraux [BIAGGINI & MILLAND-BOVE 2012: 3-4].

littérature occidentale [PILLET 2016: 300-302]. Le réalisme magique a en effet été souvent utilisé en Occident dès ses origines comme un mode narratif permettant de décentrer le regard des lecteurs, d'opérer à travers la littérature une critique sociale et politique. Ceci a été démontré par les chercheurs autant pour les auteurs allemands des années 1930 comme Elisabeth Langgässer [ROLAND 2016], de l'immédiat après-guerre comme Hermann Kasack [ROLAND & SCHNEIBERG 2006] ou plus tardifs comme Günter Grass [PILLET 2016: 261-280] que pour l'écrivain russe Mikhaïl Boulgakov dans *Cœur de Chien* (*Собачье сердце*, 1925) [ibid.: 276]. Et les exemples pourraient être multipliés, je vais y venir, grâce à des auteurs de récits multiculturels comme Dionne Brand ou Salman Rushdie. À ce propos, GUNEW écrit :

[...] la théorie critique multiculturelle peut servir à rappeler le local ou le global dans la mesure où elle introduit des perspectives minoritaires aussi bien qu'elle suggère des réseaux diasporiques. Elle continue de constituer une manière de situer les subjectivités en dehors de certains investissements/débats nationalistes et peut ainsi être employée comme une façon de prêter attention aux perspectives des minorités en les utilisant pour critiquer les pratiques et discours dominants. [1997: 38]

Cette citation est intéressante parce qu'elle souligne, de façon involontaire et indirecte, deux éléments importants de la relation entre le multiculturalisme et le réalisme magique comme modes narratifs. À travers des expressions comme «prêter attention» aux positions, aux opinions et aux représentations des minorités culturelles ou «manière de positionner les subjectivités hors de certains investissements/débats nationaux», Gunew nous explique d'abord pourquoi le réalisme magique est aussi intéressant pour le multiculturalisme littéraire. Ce mode narratif permet, plus que d'autres, de décentrer le regard des lecteurs en défendant le point de vue des minorités. ROUSSOS confirme ce propos en montrant comment Maryse Condé, Sylvie Germain et Marie Ndiaye, trois écrivaines de trois générations différentes recourent au réalisme magique pour défendre précisément des positions et perspectives féministes minoritaires, c'est-à-dire en l'espèce à «rem[ettre] en cause [...] la domination masculine» [2007: 13]. Le critère du décentrement constitue une part importante pour expliquer le succès du réalisme magique depuis maintenant près d'un siècle.

L'affirmation de Gunew concernant «la sortie hors de certains investissements/débats nationalistes» permet d'expliquer aussi comment le réalisme magique offre la possibilité, plus que tout autre mode narratif, de distinguer le multiculturalisme du postcolonialisme en littérature. Lorsque les écrivains postcoloniaux utilisent le réalisme magique, c'est donc, comme je l'ai brièvement mentionné plus haut et comme l'a également bien relevé et analysé BOWERS [2004: 60-61; voir PILLET 2016: 299], afin d'évoquer *leur* réalité, les croyances traditionnelles actuelles de leurs pays. Dans son ouvrage sur le réalisme magique dans la fiction sud-ouest africaine, COOPER note fort justement à ce propos que:

Les écrivains africains adhèrent très souvent [...] à l'animisme, incorporent esprits, ancêtres et animaux parlants dans des histoires à la fois adaptées de contes populaires ou dans des récits nouvellement inventés, afin d'exprimer leurs passions, leur esthétique et leur politique. [2004: 40, cité dans BOWERS 2004: 53]

Poursuivant son analyse, COOPER note que dans *La Route de la Faim* (*The Famished Road*, 1991) du Nigérian Ben Okri, «l'armée africaine est renforcée par son animisme — sa croyance dans la force vitale sacrée de tous les humains, animaux et objets en contraste avec l'inhumanité froide de l'Europe et de l'Amérique» [2004: 215]. En revanche, lorsque Zadie Smith, écrivaine occidentale, utilise le réalisme magique, elle le fait clairement pour *rapprocher différentes cultures*, et non pour décrire la réalité quotidienne du Royaume-Uni:

Zadie Smith [...] a certainement recouru au genre du réalisme magique dans son roman [*Sourires de Loup*] car le mélange de réalisme et de magie traverse les frontières et casse les traditions et les normes. Le genre se différencie de la culture dominante et tente de relativiser l'altérité et les traditions narratives orientales. C'est un processus positif pour Smith car il rend possible le rapprochement des différents peuples et cultures. [...] Comme le concept de multiculturalisme qui se situe entre la fiction et la réalité, le réalisme magique est entre les deux et convient dès lors bien à un roman multiculturel comme *Sourires de Loup*. [HADJETIAN 2013: 97]

Ainsi, par sa manière d'utiliser le réalisme magique, le roman de Zadie Smith prend place au sein de la tradition littéraire occidentale. Présenter le point de vue d'une minorité, ou plus exactement ici,

relativiser les altérités, est une manière de décentrer le regard, ce qui constitue, comme on vient de le voir, une caractéristique du réalisme magique depuis ses origines, principalement en Italie, en Allemagne et en Flandre [SCHEFFEL 1990]. Il existe d'ailleurs une forte continuité au sein du réalisme magique sur cette question du décentrement. Son usage du multiculturalisme dans les mises en récit contemporaines représente l'une de ses dernières expressions en date. À l'inverse, la décentration n'a donc jamais été une caractéristique ou une donnée des romans ou autres fictions réalistes magiques extra-occidentaux.

Avant de terminer cet examen théorique de la distinction entre réalistes magiques multiculturel et postcolonial, une précision est nécessaire. Dans la première partie du présent travail, on a vu que le multiculturalisme n'exige pas de dialogue entre les cultures et, de manière apparemment contradictoire, on vient de souligner que la mise en récit réaliste magique du multiculturalisme cherche à s'inscrire dans l'esthétique littéraire occidentale et souvent, si ce n'est systématiquement, à entrecroiser les différentes cultures. Cependant, la contradiction n'est qu'apparente. En donnant le point de vue de cultures minoritaires sans nécessairement le croiser avec celui de la majorité et sans nécessairement l'endosser, les mises en récit du multiculturalisme correspondent bien à la définition du multiculturalisme. Elles présentent la réalité de la coprésence ou de la coexistence des cultures dans les différents pays et villes d'Occident, mais ne défendent jamais l'idée que l'on doive adopter les us et coutumes ou les croyances de la majorité culturelle historique. Au contraire, c'est précisément pour cela que le réalisme magique est si pertinent pour le multiculturalisme dans la littérature.

b) Le réalisme magique multiculturel face au réalisme magique postcolonial par l'exemple: Dionne Brand et Salman Rushdie face à Patrick Chamoiseau

Avant de devenir célèbre en 2005 pour son roman *What we all Long for*, l'écrivaine anglo-canadienne Dionne Brand avait publié en 1988 un recueil de nouvelles, dont l'une constitue un très intéressant exemple de réalisme magique multiculturel. Narré à la première personne — un procédé «classique» du réalisme magique —, *At the Lisbon Plate* raconte l'histoire d'une femme noire, cliente régulière d'un bar, le

«Lisbon Plate», situé au cœur de Toronto et tenu par Rosa, une Portugaise blanche «qui a bourlingué en Angola et au Mozambique» [BRAND 1988: 96]. Lorsqu'elle boit (beaucoup) en compagnie de son amie Elaine, la narratrice observe toujours les autres clients du bar et laisse son esprit voyager dans le passé, en transformant, imaginant et modifiant celui-ci à sa guise. Brand mêle volontairement passé et présent, et c'est pour bien réussir ce mélange qu'elle choisit de recourir au réalisme magique: «Le récit de Brand recourt au réalisme magique pour traverser le temps et la géographie dans le but de revisiter le passé.» [GOODWIN 2000: 128] Examinons maintenant le réalisme magique brandien et voyons comment il représente une authentique version multiculturelle de celui-ci.

Dès le tout début d'*At the Lisbon Plate*, la narratrice prévient ses lecteurs: «Je vais vous raconter un peu ma vie; même si je dois admettre qu'une partie de celle-ci est fictionnelle; pas beaucoup, remarquez, mais ce qui relève du mensonge, je ne le vis pas moins tragiquement.» [BRAND 1988: 101] **fr/eng** La narratrice explique qu'elle racontera une vie, sa vie. Ainsi, s'il accepte le célèbre principe de *suspension volontaire de l'incrédulité* de COLERIDGE [1975: 169] — et il doit l'accepter! — le lecteur s'attend à lire une histoire réaliste. Cependant, la narratrice spécifie que certains «mensonges», que des éléments «fictionnels» feront partie de l'histoire et qu'ils ne seront pas séparés des éléments véritables. La narratrice semble même sous-entendre que les mensonges non seulement se vivent de façon aussi tragique que les vérités, mais qu'ils sont, dans une vie, relatifs. En fait, cette citation peut être lue comme une définition du réalisme magique lui-même. Elle constitue même, involontairement, une reformulation littéraire de l'«absence d'antinomie entre réalité et surnaturel», présentée comme une caractéristique essentielle du réalisme magique [CHANADY 1985: 69, analysé dans PILLET 2016: 249 sq.]. Dans la nouvelle de Brand, le passé et le présent, les différents lieux et espaces, les rêves et la réalité, la vérité et les mensonges deviennent, comme annoncés par la narratrice et comme le requiert le réalisme magique, tous «vrais». Ils ne se distinguent plus les uns des autres. Voyons cela concrètement.

La narratrice d'*At the Lisbon Plate* est convaincue, et cela depuis un songe du passé, que ses «rêves ont des effets. Toutefois, ils semblent quelque peu indisciplinés. Ils [lui] échappent. Il y a des feux en eux et

ils s'enchaînent à un rythme inconnu et très rapide.» [BRAND 1988: 104-105] Peu après cette déclaration, la narratrice observe les effets de ses rêves:

Maintenant nous arrivons dans ce bar, où nous ne comprenons pas la langue la plupart du temps. [...] Les expatriés des guerres coloniales, les louches agents de change et les négociants de peaux, ceux qui manient le fouet, les meneurs de caravanes d'esclaves et les maîtres d'équipage.[...] Bien sûr, ils ne m'ont pas remarquée sous ma nouvelle forme. Grand Dieu, je ne m'étais pas remarquée. J'ai eu la frousse de ma vie lorsque le *juju* [un rituel africain] m'est monté à la tête et que j'étais comme une fine fumée au-dessus du Lisbon Plate. Quelle nuit ! [...] Les anciens se vantaient du nombre de piezas de indias qu'ils parvenaient à paqueter sur un bateau pour une babiole ou pour un fusil. Les jeunes soldats parlaient des joies de cribler un noir de balles ou de bourrer une chatte noire de dynamite. Puis ils se sont rassemblés autour de Colomb, du maquereau, et ont chanté quelques vieilles chansons. [...] Nous sommes restées avec eux toute la nuit, à compter et à marmonner. [*Ibid.*: 105] **fr/eng**

Cette scène est un modèle de réalisme magique. Nous trouvons la narratrice se voyant transformée «naturellement» en fumée par la magie africaine, et cela dans un bar torontois contemporain peuplé d'«une foule de fantômes [*anonymes, mais aussi célèbres comme Christophe Colomb*]» [GOODWIN 2000: 128]. Dans d'autres passages de la nouvelle, la narratrice rencontre Patrice Lumumba ou Che Guevara. Les deux éléments sont donnés pour évidents. Comme l'exige le réalisme magique en tant que mode narratif, le lecteur ne cherche pas une explication parce que les événements magiques paraissent naturels et réels. GOODWIN note que ce mode narratif permet à Brand dans ce passage de souligner «l'effacement de la culture noire et de montrer comment l'héritage de l'absence causé par la race réduit au silence les Noirs à travers leur mort, leur souffrance, et leur manque de contrôle sur le langage» [*ibid.*: 131]. Cependant, si elle met bien en lumière comment le réalisme magique représente une manière intéressante de donner une voix aux Noirs, à ceux qui n'ont normalement pas de voix, Goodwin ne lie pas cet usage du réalisme magique à l'autre aspect central d'*At the Lisbon Plate*, à savoir sa dimension multiculturelle, la façon dont le texte met en récit le multiculturalisme à Toronto.

MISRAHI-BARAK [2000: 136], quant à elle, relève la dimension multiculturelle du texte en expliquant comment la narratrice observe les gens qui vivent dans la même ville sans partager la même histoire ou culture, sans adopter et avoir à adopter des mœurs identiques, mais elle ne traite pas du tout du réalisme magique. Si l'on souhaite saisir *At the Lisbon Plate* complètement, il est nécessaire de connecter ces deux analyses, et plus largement, d'exemplifier l'importance du réalisme magique pour la littérature multiculturelle. Si Brand choisit d'utiliser le réalisme magique dans cette nouvelle, et plus spécialement encore dans ce passage, c'est précisément parce que ce mode littéraire offre d'incomparables possibilités pour décentrer le regard des lecteurs en donnant une voix aux différents peuples, aux différentes cultures qui coexistent dans une métropole comme Toronto. Cette caractéristique du réalisme magique joue un rôle non négligeable pour expliquer son importance en littérature contemporaine, et spécialement dans les mises en récit du multiculturalisme.

À ce stade, on pourrait objecter que le texte de Brand ne permet pas de distinguer le réalisme multiculturel du réalisme postcolonial. D'ailleurs, Misrahi-Barak parle de colonialisme et de postcolonialisme dans la manière qu'a Brand de se confronter à la réalité canadienne dans *At the Lisbon Plate*, et non de multiculturalisme [*ibid.*: 135]. Si, comme je l'ai expliqué plus haut, les deux réalismes magiques ne peuvent être confondus, s'ils sont ontologiquement différents car participant d'esthétiques et de traditions distinctes dans lesquelles ils s'inscrivent, alors il doit être possible de distinguer la nouvelle de Brand d'un texte postcolonial. À cela on peut répondre qu'*At the Lisbon Plate* est en effet un texte multiculturel. On peut le constater d'abord au fait que l'on demeure tout au long du texte dans le monde occidental; Toronto demeure le lieu réel de l'action. Deuxièmement, on l'observe avec la narratrice. Même si elle a de profondes racines afro-caribéennes, cette dernière n'endosse en rien l'animisme des différentes personnes qu'elle croise à Toronto, elle n'adhère pas aux différentes fois et croyances des différentes cultures qu'elle évoque et met en récit. Brand et Zadie Smith ne sont évidemment pas les deux seules écrivaines de récits multiculturels adoptant le réalisme magique. C'est aussi le cas d'un autre auteur important, l'Américano-britannique d'origine indienne Salman Rushdie.

Inspiré par Grass et García Márquez [RUSHDIE 1985; 2015; MARCUS & NICHOLLS 2004: 726; BOWERS 2004: 52], Rushdie utilise le réalisme magique dans plusieurs de ses romans aux dimensions le plus souvent multiculturelles. Dans *Les Versets sataniques*, publié la même année qu'*At the Lisbon Plate*, il y recourt, entre autres «pour saisir les expériences du monde de l'immigrant, et [le] roman abonde en événements étranges et impossibles» [PAREKH 2000: 296]. Cette remarque concerne Rushdie, mais pourrait s'appliquer de toute évidence également à l'œuvre de Brand. Cela témoigne, encore une fois, d'un usage singulier de ce mode narratif dans les récits multiculturels. Dans *Les Versets sataniques* le réalisme magique est omniprésent [WARNES 2009: 104; KLUWICK 2011: 23 sq., 112, 115-118]. De ce fait, si son emploi est le plus souvent similaire à celui que l'on trouve dans *At the Lisbon Plate*, il ne l'est pas systématiquement. Cette omniprésence concerne pour l'essentiel les deux protagonistes du roman: Saladin Chamcha et Gibreel Farishta. Uniques rescapés de l'explosion terroriste, au-dessus de la Manche, du vol 420 d'Air India, ces deux acteurs Indiens de confession musulmane vont vivre ensuite dans le cours normal de leur vie en Angleterre, des événements troublants, à la fois magiques et réels. Immigrant de longue date, Saladin vit à Londres et a complètement adopté et intégré les mœurs, les valeurs ainsi que les codes culturels occidentaux, plus précisément britanniques. À l'inverse, Gibreel vit principalement en Inde. Spécialisé dans les rôles de déités hindoues, il est une immense star de Bollywood, la première industrie cinématographique du monde. Il se rendait à Londres en visite; à la fin du roman il est retourné à Bombay.

Parmi les passages qui permettent d'inscrire *Les Versets sataniques* dans la catégorie des récits réalistes magiques multiculturels, on trouve notamment les différentes tribulations londoniennes de Gibreel, et c'est l'une d'entre elles que j'ai choisi d'analyser:

Mr John Maslama, propriétaire [...] de «Bons Vents», le magasin légendaire où l'on pouvait se procurer les meilleurs instruments à vent de Londres [...] dans lesquels on pouvait souffler, était un homme très occupé, et qui mit sur le compte de l'intervention de la providence divine le fait heureux d'avoir été présent dans le magasin de trompettes quand l'Archange de Dieu entra avec le tonnerre et les éclairs posés comme des lauriers sur son front noble. [...] Gibreel est parmi nous en ce

moment, quelque part au cœur de Londres [...] et il apparaîtra bientôt, peut-être dans quelques jours ou quelques semaines. — Tout cela restait obscur pour les trois vendeurs, grands et alanguis, du magasin «Bons Vents» [...] — Puis l'inconnu leva la trompette au-dessus de sa tête et cria *Je nomme cette trompette Azrael, la Trompette de la Dernière Chance, l'Exterminateur des Hommes!* — et on restait là, je vous le dis, comme des pierres, parce que tout autour de la tête de ce putain de fou, bon à enfermer, il y avait une lueur claire, vous comprenez? qui sortait comme ça, comme d'un point derrière sa tête.

Une auréole.

Vous pouvez dire ce que vous voulez, répétèrent ensemble les trois vendeurs à qui voulait les écouter, vous pouvez dire ce que vous voulez, mais nous avons vu ce que nous avons vu. [RUSHDIE 2012: 618-620] **fr/eng**

Dans sa très riche étude du réalisme magique dans l'ensemble de l'œuvre de Rushdie, Ursula Kluwick examine la partie finale de ce passage. Elle souligne à juste titre le fait qu'il contient tous les éléments centraux du réalisme magique, principalement ici le fait que nous soyons, nous lecteurs, persuadés, par la manière dont le texte est construit, de l'existence d'événements que nous savons impossibles selon les critères les plus communément admis de la rationalité et de la science, comme ici l'auréole [KLUWICK 2011: 23]. La dernière phrase — «nous avons vu ce que nous avons vu» — en témoigne de la manière la plus claire. Kluwick fait reposer l'ensemble de son analyse sur l'existence dans l'œuvre de deux codes opposés que Rushdie mêlerait expressément pour perdre le lecteur. Ce dernier ne serait ainsi jamais capable de connaître de manière certaine la véritable identité de Gibreel, à savoir (postulat spiritualiste) s'il est l'archange Gabriel, soit une figure centrale des trois religions monothéistes, ou alors (postulat rationaliste) simplement un fou aux actes insensés. Les deux possibilités s'excluant l'une l'autre, le lecteur doit selon elle, par cohérence, opter pour l'une d'elles sans jamais pouvoir être certain de la validité de son choix [*ibid.*: 24]. Cependant, ce qu'elle présente simplement comme deux codes constitue en réalité l'usage du réalisme magique propre aux récits multiculturels.

Le mode narratif du réalisme magique permet en effet, en reprenant les termes susmentionnés de Gunew, d'*introduire des perspectives minoritaires ainsi que la suggestion de réseaux diasporiques* à l'intérieur du

monde occidental. Il y a ainsi la ou les perspective(s) minoritaire(s) et la perspective majoritaire qui coexistent dans le temps et l'espace. C'est exactement ce qu'il se passe dans le texte de Brand et ce que Rushdie met très consciemment en récit dans *Les Versets sataniques*. La perspective minoritaire est celle des migrants, des individus issus de cultures extra-occidentales, dont bien sûr Gibreel, mais aussi John Maslama, le propriétaire du magasin. Celui-ci croit en l'archange Gabriel, et, par là, se distingue de ses trois vendeurs. Ajoutons que le fait que Gibreel, personnage indien, se rende chez un vendeur, lui aussi originaire du sous-continent, renforce assez directement, l'idée de *réseaux diasporiques* présents au sein des récits multiculturels. L'autre perspective est celle des Occidentaux. Cette dernière apparaît d'abord dans le texte avec les vendeurs-assistants, dont on peut soupçonner qu'ils sont d'origine et de culture européennes, et leur réaction. Présentés comme dubitatifs sur la présence de Gabriel à Londres, ils incarnent, fut-ce modestement au vu de leur attitude générale, le rationalisme areligieux occidental contemporain. Ensuite, Gibreel arrive pour acheter sa trompette. Tous voient son halo et en sont marqués. Encore une fois, nul personnage fictif et nul lecteur, *réel* ou *implicite*, ne peut douter de la *réalité magique* du halo. Il y a ainsi les spiritualistes — les protagonistes extra-occidentaux dans le texte, certains lecteurs — et les rationalistes — les protagonistes occidentaux dans le texte, d'autres lecteurs.

À la différence de la nouvelle de Dionne Brand, le narrateur des *Versets sataniques* ne révèle jamais son identité et, surtout, il est omniscient. Malgré cela, il n'invite à aucun moment le lecteur à adopter la perspective spiritualiste ou, au contraire, rationaliste. Avec le réalisme magique comme incroyable ouvreur de possibles, le narrateur montre de manière « neutre », c'est-à-dire sans juger ni prendre parti — c'est cela qui explique pourquoi Kluwick parle de *signaux contradictoires* — que dans la réalité multiculturelle des grandes métropoles, les multiples cultures, les multiples points de vue et les différentes lectures du monde coexistent. Le lecteur doit choisir entre deux perspectives offertes par le texte (et le narrateur) pour comprendre ou interpréter le roman, mais il doit surtout percevoir l'existence de ces deux options, les considérer et les accepter comme la pluralité des regards possibles sur le monde dans une société britannique, et plus largement occidentale, devenue culturellement et spirituellement diverse, plurielle.

À l'inverse des œuvres de Brand et Rushdie, les récits réalistes magiques postcoloniaux content donc des histoires réalistes situées à l'intérieur de sociétés de cultures animistes ou du moins convaincues de la réalité du surnaturel et par là opposées au rationalisme européen ou nord-américain. Je l'ai déjà mentionné plus haut, en me basant sur les analyses de Ben Okri réalisées par Brenda Cooper. Cependant, au terme de la présente étude de cas, il apparaît pertinent d'illustrer cela de manière plus concrète encore. Examinons ainsi *Solibo Magnifique*, un authentique récit postcolonial ou, on va le voir, anticolonial, de Patrick Chamoiseau. Même si «les intrusions du surnaturel [y] sont rares» [SCHEEL 2018], elles ne sont pas absentes, donnant ainsi à ce roman une authentique dimension réaliste magique, même si plus faible que dans d'autres œuvres du Martiniquais. *Solibo Magnifique* présente l'avantage de mettre en récit une confrontation entre rationalisme occidental et réalité caribéenne permettant d'illustrer et de distinguer, avec la plus grande clarté possible, le postcolonial du multiculturel, et donc le réalisme magique postcolonial du réalisme magique multiculturel.

Solibo Magnifique (1988) est construit comme un vrai-faux roman policier [*ibid.*; CHANCÉ 2005]. Il s'agit d'un vrai polar dans la mesure où l'essentiel du récit est consacré à l'enquête sur la mort, «au cours d'une soirée de carnaval, à Fort-de-France» de Solibo Magnifique, conteur [CHAMOISEAU 1991: 25]. Cette mort paraît suspecte, criminelle. Il faudra donc que la police enquête. Mais c'est dans le même temps un faux polar, puisque le lecteur comprend très vite que l'essentiel dans le roman n'est pas l'enquête elle-même, mais bien la galerie de personnages et les descriptions de leur univers. Le premier élément proprement réaliste magique du récit est la mort de Solibo, soit l'événement-clé sur lequel repose l'ensemble du roman. Le héros et personnage-titre meurt «d'une égorgette de la parole, en s'écriant: Patat'sa !...» [*Ibid.*] Bien qu'indubitable pour le lecteur et se déroulant dans un lieu bien réel et dûment présenté comme tel, cette mort est pourtant sans causes naturelles criminelles ou pathologiques. Il s'agit ainsi d'une mort *réaliste magique*. En «rappel[ant] le verbe d'action "égorger" tout en invoquant la prédilection de la langue créole pour les diminutifs» [RÉJOUIS 2004: 73], le néologisme «égorgette» permet de réaffirmer au lecteur que l'action se déroule dans une partie du monde où les événements et éléments

magiques se présentent comme naturels ou, si l'on préfère, forment une composante de la réalité. En Martinique comme dans l'ensemble des Antilles, et à la différence de l'Europe, les gens ne doutent pas que le réel soit magique. *Solibo Magnifique* est donc bien un récit réaliste postcolonial. Le passage suivant permet de le démontrer et de confirmer que le narrateur croit au surnaturel:

Sous l'égorgette, il avait glissé dans les racines. Son regard élargi semblait poursuivre l'envol du conte. Une main à la gorge, l'autre à hauteur du visage, il demeurerait saisi comme un vieux nègre présenté au bonheur tandis que sa sueur poursuivait ses descentes. Maintenant, à y penser de loin, *il est sûr que le feuillage du tamarinier avait gémi, et que les chauves-souris nous avaient alertés en frôlant trois fois le flambeau de Sucette.*

[CHAMOISEAU 1991: 34]

Aussi essentielle qu'elle soit à la construction du récit, cette dimension de croyance au surnaturel de la population et du narrateur n'est pas la plus intéressante du roman pour opposer les réalismes magiques postcolonial et multiculturel. C'est l'enquête policière, soit ce qui constitue l'essentiel du récit, qui en constitue l'aspect le plus fascinant.

L'enquête sur la mort de Solibo est confiée à Philémon Bouaffesse et Évariste Pilon, c'est-à-dire à des policiers de culture antillaise qui doivent conformer leurs actions aux lois et surtout aux procédures décidées et édictées en France métropolitaine.

[...] le code pénal et les autres disent qu'il faut conserver les indices sinon pour celui qui pile un indice c'est la geôle direct ! vous comprenez ça ? donc, au nom du Code et de la République je dois vous expédier en geôle glouf ! puisque vous avez voltigé les indices, mais je suis un gentil, nul n'est censé ignorer la loi *mais la loi sort de France et quand elle arrive au pays, même si on la connaît, on n'est pas obligé de la re-connaître [...].*

[*Ibid.*: 96-97, je souligne]

Derrière l'humour de Chamoiseau, on trouve une critique de cet ordre colonial qui impose à une population une réalité, ou plus exactement une conception de la réalité qui n'est pas la sienne. On retrouve d'ailleurs encore une fois cette critique, dans un autre passage du roman:

Et comme par-ici les officiers de police judiciaire étaient des Français de France, et les uniformes, des bougres natifs-natal, chaque transmission

de dossier se voyait brouillée du grincement des orgueils. Les choses étaient ce jour moins dramatiques: l'officier de permanence, Évariste Pilon, était d'ici, un nègre savant qui avait sillonné les universités avant d'atterrir dans la police en France, puis à la Brigade criminelle au pays. [*Ibid.*: 104]

Le réalisme magique, dans ce roman, est utilisé exactement dans cet esprit, c'est-à-dire pour montrer l'absurdité coloniale consistant à vouloir imposer le rationalisme occidental ou, si l'on préfère, le «cartésianisme» administratif français *métropolitain* [CHANCÉ 2005] à une société dans laquelle le surnaturel constitue une composante culturelle centrale. Cela s'observe de manière très claire dans le passage typiquement réaliste magique suivant, dans lequel un médecin-légiste, le docteur Lélonette, pratique l'autopsie du corps de Solibo:

Ce qui me pose problème, c'est qu'il présente tous les symptômes d'une mort par strangulation (il écarte le trou béant du cou de Solibo et en sort un tuyau grisâtre, cannelé, rempli d'une mousse épaisse et rougeâtre), son larynx, ses cordes vocales, toute la gorge semble avoir subi un phénomène extrêmement traumatisant... à la limite de l'égorgeement... or, l'extérieur du cou, oui, oui, regardez, le cou ne présente aucun hématome, aucune trace, il est parfaitement normal: ce monsieur Magnifique aurait donc été étranglé *de l'intérieur* (Hêein ? bêlent Pilon et Bouaffesse), ce qui n'a littéralement aucun sens, vous l'admettez... [...].

— Messieurs, articule Lélonette avec conviction, cette mort est énigmatique du point de vue médical. En ce qui concerne l'angle de vue policier, [...] ayant déjà épuisé toutes les possibilités d'agression extérieure, je peux déjà dire qu'il n'y a pas eu crime. [CHAMOISEAU 1991: 215-216]

Le surnaturel est ici réel parce qu'il est conforme au *réel de l'espace culturel* dans lequel est ancrée la narration. Rendre compte de la réalité telle que conçue dans les espaces culturels postcoloniaux implique de présenter des éléments ou des événements magiques ou surnaturels, exige de recourir au mode narratif du réalisme magique. Il n'y a donc ni volonté de décentrement — bien au contraire ! — ni volonté d'offrir une pluralité de regards sur le «réel», si ce n'est pour opposer la culture et le réel antillais ou caribéens (et ce que tout lecteur admet comme tels) à la culture et au réel européens ou français (et ce que tout lecteur admet comme tels). Le réalisme magique offre aux récits multiculturels

deux opportunités que les autres modes narratifs ne peuvent pas leur apporter: 1) donner un point de vue minoritaire — souvent une autre conception du réel — au sein d'une société occidentale et rationaliste et 2) critiquer le rationalisme occidental et sa volonté d'imposer, de manière coloniale, son réel à une région, à un espace culturel auquel celui-ci ne correspond pas. *Solibo Magnifique* est un roman réaliste magique postcolonial, mais on pourrait dire qu'il est aussi anticolonial dans la mesure où la Martinique appartient encore à la France et que Chamoiseau critique clairement, comme cette analyse le montre, certains aspects qu'implique cette appartenance politique.

Le réalisme magique illustre l'ancrage des récits multiculturels dans la littérature occidentale ou, si l'on préfère, dans les différentes traditions littéraires nationales d'Europe et d'Amérique du Nord et leur conception rationaliste du réel, indépendamment bien sûr de l'origine ethnoculturelle des auteurs. Cet ancrage s'observe encore mieux lorsqu'on compare ces œuvres avec des récits réalistes magiques postcoloniaux. Par effet de miroir, l'appartenance de ces derniers à des traditions littéraires extra-occidentales, à des cultures dotées d'une autre conception du réel, apparaît, elle aussi, avec encore plus d'évidence. Et cela en dépit ou malgré le fait que ces textes soient écrits dans des langues européennes et donc, coloniales. Enfin, l'apport du réalisme magique au récit multiculturel, aux mises en récit du multiculturalisme contribue à expliquer pourquoi ce mode narratif demeure encore, près d'un siècle après son apparition en Europe, l'un des plus importants de l'art littéraire, sans égard ni considération pour les diverses spécificités esthétiques et politiques nationales ou régionales.

CONCLUSION

Multiculturalism is at the heart of Canada's heritage and identity. / Le multiculturalisme est au cœur de notre patrimoine et de l'identité canadienne.

Justin Trudeau, premier ministre du Canada, *Canadian Multiculturalism Day/Journée canadienne du multiculturalisme*, Ottawa, 27.06.2017

En se référant à la description du *parcours de l'humanité* de l'historien britannique Arnold Toynbee, selon laquelle nous vivrions une période de l'histoire où tout s'accélère, notamment les connaissances et leur transmission, et que cela tend à uniformiser les sociétés humaines, Amin Maalouf écrit:

Il est évident que [l]e brassage universel d'images et d'idées, qui ne cesse de s'intensifier et que personne ne semble en mesure de contrôler, transformera profondément — et, du point de vue de l'histoire des civilisations, à très brève échéance — nos conceptions, nos perceptions, nos comportements. Il est probable qu'il transformera tout aussi profondément notre vision de nous-mêmes, de nos appartenances, de notre identité. [...] Cette métamorphose sans précédent, qui se déroule devant nos yeux par d'innombrables bourdonnements, par d'innombrables éclairs, et qui s'accélère encore, ne se fait pas sans heurts. [...] Aussi, l'époque actuelle se passe-t-elle sous le double signe de l'harmonisation et de la dissonance. [2001: 105]

Publié pour la première fois en 1998, ce texte explique parfaitement les changements qui se mettaient déjà depuis un certain nombre d'années en place avec la mondialisation, et qui n'ont fait que s'accélérer depuis. Maalouf souligne la réalité d'une société occidentale de plus en plus diversifiée ou, si l'on préfère et de manière peut-être plus claire, multiculturelle. Dans cet extrait, il met également bien en lumière les apports (harmonisation) comme les inévitables conflits (dissonance) que celle-ci engendre. Les débats sociopolitiques contemporains autour du multiculturalisme dans tous les pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, que ce soit pour le louer ou pour le vilipender, ne

lui donnent pas tort. Bien au contraire. C'est dans le constat à la fois de cette prégnance de la question multiculturelle dans les différentes sociétés occidentales et aussi, tout en étant conscient que cela varie d'une tradition culturelle à une autre, d'une insatisfaction globale dans la manière dont celle-ci est abordée (ou non abordée) et traitée (ou non traitée) dans les études littéraires contemporaines que la présente recherche trouve son origine et sa raison d'être.

Jusqu'ici le thème du multiculturalisme en littérature a été majoritairement réduit, volontairement ou non, à la littérature de migration (ou migrante). Cette dernière est souvent appelée dans les pays anglophones: *multicultural literature*. Majoritairement ne veut toutefois pas dire exclusivement. Dans les deux parties de cette recherche, j'ai d'ailleurs mentionné des études qui se concentrent bien sur le multiculturalisme comme thème, sans souci biographique. Néanmoins, ces recherches concernent, presque toujours, des œuvres d'écrivains aux origines ethnoculturelles extra-européennes. Un des objectifs importants de ce travail consistait à élargir le spectre en passant d'un traitement du multiculturalisme *de* la littérature à celui du multiculturalisme *dans* la littérature. J'ai montré dans la première partie la différence entre ces deux manières d'aborder le multiculturalisme littéraire, puis défendu sa dimension esthétique, soit une dimension ostensiblement distincte aussi de celle liant œuvres littéraires et origines des auteurs. Dans la seconde partie, il s'agissait d'illustrer concrètement ces vues théoriques par des études de cas.

L'analyse du multiculturalisme *dans* la littérature conduit au constat qu'il constitue un authentique et important *paysage ontologique* de *l'économie de l'imaginaire* contemporain. Thomas Pavel, à qui j'emprunte cette expression, présente les paysages ontologiques comme une manière de diviser «la vision du monde d'une communauté» nationale, linguistique ou supranationale (continentale, occidentale), à un moment historique donné. Car cette vision change avec le temps. Ainsi, note-t-il:

[L]a société européenne à la fin du XVIII^e siècle gardait encore le noyau chrétien au centre de son territoire ontologique. Ce territoire était cependant déjà plus vaste que le monde chrétien, et même parmi ceux qui ne s'intéressaient point aux progrès des sciences, des rumeurs circulaient sur les troublantes nouveautés cosmologiques. [2017: 227]

Même si Pavel traite la question principalement sous l'angle d'un système de croyances religieuses, la mondialisation, à l'image des nouvelles cosmologies au terme du siècle des Lumières, a bouleversé les sociétés occidentales de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècles. Il me semble donc judicieux de reprendre ce concept de paysage ontologique dans ce cadre. Si la plupart des «communautés» ou des sociétés occidentales gardent encore, pour paraphraser le professeur de l'Université de Chicago, leur noyau national (ou supranational) ainsi que leurs traditions historiques au centre de leur territoire ontologique, le multiculturalisme ou la diversité culturelle, comme le lecteur préfère, produit par la globalisation les a changées, les a ouvertes à de nouvelles réalités, et a fait vaciller nombre de croyances bien ancrées, notamment sur l'identité culturelle des nations. Le paysage ontologique s'est enrichi. L'étude de cas consacrée aux différentes histoires des littératures nationales permet d'appuyer ce constat avec force, de montrer que la nouvelle vision du monde des communautés nationales ou supranationales, divise les paysages ontologiques. Bien qu'il ne s'efface jamais complètement, le concept de *littérature nationale* s'ouvre à de nouvelles *écritures*, même si c'est encore trop souvent principalement sous l'angle biographique. Ce faisant, les histoires nationales de la littérature s'éveillent aussi à une révision de l'idée même de littérature, c'est-à-dire de ce qui est digne ou mérite d'être appelé littérature et de représenter la littérature nationale. On a vu que cette ouverture concerne toutes les histoires nationales de la littérature récemment publiées dans les principaux pays occidentaux lorsqu'elles en arrivent à aborder la période contemporaine. Avec bien sûr des divergences liées aux différentes conceptions de la nation, de l'identité et de l'intégration, ainsi que du rôle et de la place symbolique dévolus à la littérature au sein des divers pays. Néanmoins, malgré toutes ces différences, aucune histoire littéraire des pays occidentaux n'ignore plus aujourd'hui cette nouvelle réalité, ne se permet de faire l'impasse sur ce nouveau paysage ontologique. Il est même appelé, je l'ai dit et le répète, à y prendre encore de plus en plus de place.

Lorsque les nouveautés et découvertes cosmologiques sont apparues à la fin du XVIII^e siècle, tout le monde n'y a pas adhéré spontanément. Pavel rappelle d'ailleurs qu'«une importante propriété des systèmes ontologiques» vient du fait «qu'ils n'obtiennent jamais

l'adhésion inconditionnelle du public» [ibid.: 226]. Il en va de même pour le multiculturalisme et la diversité culturelle aujourd'hui. Ils ne sont pas acceptés ni reconnus par tous. On a ainsi vu, avec Rothmann et surtout Sørensen pour le cas allemand, avec David James autour de l'*englishness*, que cette nouvelle réalité du monde, ce nouveau paysage ontologique suscitait des réactions. Au moment du développement du multiculturalisme dans la littérature par certains auteurs, d'autres effectuaient un retour à la *Heimat* dans le cas allemand, au *regionalism/localism* dans le cas britannique et aussi à la *province* dans le cas français. Ces œuvres-là rassurent les lecteurs en maintenant l'idée d'une continuité de la tradition et de la nation. À ce propos, Pavel note que «[c]haque culture possède ses ruines ontologiques, ses monuments historiques auprès desquels les membres de la communauté se reposent en contemplant leurs reliques ontologiques» [ibid.: 230]. Deux types de paysages ontologiques au moins coexistent à toute époque au sein d'une littérature. À la fin du XVIII^e siècle, entre nouvelle cosmologie scientifique et cosmologie chrétienne, aujourd'hui entre le multiculturalisme fictionnel et narratif et les récits montrant une permanence de la nation, des traditions nationales et un attachement tout à fait légitime à ceux-ci. Les ruines ont des habitants et, contrairement au poète Roland GIGUÈRE [1957], il ne faut pas forcément y voir là un défaut.

Cette nouvelle configuration du paysage ontologique de l'imaginaire contemporain, démontrée dans les études de cas, s'observe également au sein des théories littéraires et culturelles contemporaines. L'apparition d'un nouveau paysage ou d'un nouveau système ontologique s'accompagne forcément de nouvelles réflexions et de nouvelles manières de penser cette vision du monde élargie à de nouveaux paysages ontologiques sur les plans fictionnel et narratif. C'est ce qui a été longuement étudié dans la première partie. L'analyse effectuée montre bien que nombre d'approches contemporaines de la littérature à la fois *participent* et *sont issues* de la mondialisation, de l'avènement de ce nouveau paysage ontologique qu'elle a créé, un paysage marqué par la diversité ethnoculturelle et le multiculturalisme. C'est le cas notamment des études postcoloniales, avec des concepts comme l'*hybridité*, l'*interstice* ou la *représentation*, mais aussi de certaines *littératures sans domicile fixe*, du *multilinguisme littéraire* ou encore des *cultural studies*. J'ai également relevé les résistances, parfois même l'hostilité à ces manières

nouvelles de concevoir l'art littéraire, à ces changements liés aux nouvelles divisions du paysage ontologique, avec des critiques comme celles d'Harold Bloom et de Stanley Fish. Ces résistances théoriques, ces craintes du relativisme, d'une fin de l'esthétique s'exposent aussi dans les histoires nationales étudiées dans la première étude de cas. Labouret a peur, concernant la France, d'une dilution du concept de littérature par les multiples nouvelles approches des textes.

Avant de parvenir à ce résultat du multiculturalisme comme nouveau paysage ontologique, central dans les fictions et narrations contemporaines, dans *l'économie de l'imaginaire contemporain*, il s'est d'abord agi de clarifier le concept de multiculturalisme lui-même. Présentant de légères différences selon les langues, et même selon les différents pays parlant une même langue, possédant, de plus, trois acceptions différentes, il était indispensable de commencer par présenter l'ensemble de celles-ci afin d'en dégager une définition la plus précise possible, suffisamment large pour prendre en compte ces paramètres et suffisamment étroite pour ne pas en faire un *mot fourre-tout*. Une telle définition est nécessaire afin de discriminer les différents récits qui peuvent et doivent être envisagés comme multiculturels. Objet du premier chapitre de la première partie, elle constitue un premier résultat de la présente étude, permettant de comprendre plus distinctement les enjeux théoriques, mais aussi les études de cas qui suivent.

En résumé, la présente recherche avait pour objectif premier de montrer la réalité d'un nouveau paysage ontologique multiculturel et d'exposer certains de ses impacts concrets sur les fictions et les récits contemporains, ainsi que sur les études et la théorie littéraires et sur les façons de raconter ou d'écrire l'histoire de la littérature. Elle voulait également souligner la préférence de son auteur pour une approche plus textuelle ou thématique que «biographique» du multiculturalisme, affirmer la nécessité d'analyser cette réalité sociopolitique contemporaine des sociétés occidentales comme thème littéraire plutôt qu'en liant son étude aux origines ethnoculturelles des auteurs, sans forcément nier l'intérêt que de telles analyses avaient pu susciter et sans appeler explicitement à les abandonner. Enfin, en insistant sur le fait que nous vivons encore, même si le processus est déjà bien engagé, aux premiers temps de ce nouveau paysage ontologique dans la littérature, elle voulait faire ressortir le fait que les recherches et la théorie

littéraires autour du multiculturalisme *dans* la littérature comme les textes littéraires le mettant en récit sont appelés à augmenter à l'avenir. Et cela, encore une fois, quelles que soient nos opinions politiques et nos dilections esthétiques personnelles sur le multiculturalisme dans la société et dans l'art. Si cette étude est parvenue à convaincre le lecteur de tout cela, alors elle a atteint son but et n'a pas été vaine.

ANNEXE

L'immigration et les politiques d'intégration en Europe

L'histoire de l'immigration, ne serait-ce que de l'immigration récente, en France, en Allemagne et au Royaume-Uni n'est évidemment pas l'objet de ce livre. Pas plus qu'une analyse comparée des politiques migratoires entre ces États dont les littératures occupent la plus grande place dans les analyses de la présente recherche. Je n'ai nulle prétention à me faire historien, sociologue ou politiste. Néanmoins, la compréhension du récit multiculturel et de ses enjeux aussi bien que celle du statut de la question multiculturelle au sein des différentes traditions nationales en études littéraires peuvent exiger de connaître les aspects principaux de leurs réalités migratoires, donc démographiques, et leur conception politique de la diversité ethnoculturelle et de la nation. Les sociétés européennes sont différemment multiculturelles selon la provenance des populations immigrées qui les composent, mais aussi selon les politiques d'intégration qu'elles appliquent. Les mises en récit du multiculturalisme, et plus encore peut-être les manières d'écrire et de conter la période contemporaine des histoires de la littérature nationale, dépendent en partie de ces politiques, comme cela a été démontré et analysé auparavant. C'est pourquoi il n'apparaît pas inutile d'examiner les politiques d'intégration et l'origine ethnoculturelle des populations immigrées en Europe.

Le particularisme européen

Dans *Multicultural Odysseys*, Kymlicka consacre un long chapitre à ce qu'il appelle «l'expérience européenne», soit l'émergence, après-guerre mais plus encore depuis la chute du mur de Berlin, de la question des droits des minorités à l'intérieur des nations du Vieux Continent. À partir des années 1990, tous les États ont mis en place selon lui, à des

degrés divers, d'authentiques politiques multiculturelles, en prenant garde le plus souvent de ne pas les appeler ouvertement ainsi. L'Europe est même devenue pour le philosophe le «fer de lance mondial» dans la défense des droits des minorités:

[...] pour un ensemble complexe de raisons humanitaires, égoïstes et idéologiques, les droits des minorités se sont internationalisés en Europe. Respecter «les critères européens» quant au traitement des minorités est devenu un test du niveau de préparation d'un pays à l'Europe [*l'Union Européenne, en fait*], la preuve qu'un pays a laissé derrière lui ses «vieilles haines ethniques» et «nationalismes tribaux», et qu'il est capable de rejoindre une Europe «moderne», libérale et cosmopolite. [KYMŁICKA 2013: 174]

Dans la suite de son analyse, Kymlicka mentionne les questions abordées dans la présente étude lors de l'analyse de son modèle, liées aux minorités culturelles historiques des différents pays. Il avance aussi que si les difficultés rencontrées sont plus importantes en Europe centrale et orientale, c'est dû au fait de «sources et préconditions manquantes pour le libéralisme multiculturel». Il précise toutefois que l'Ouest du Vieux Continent n'est pas épargné et qu'il connaît également des difficultés, comme en témoigne, entre autres, la question des Roms ou de certaines minorités nationales [*ibid.*: 220 sq, 245; voir aussi AUDARD 2009: 561-564]. Relevant du multiculturalisme *multinational* et non *polyethnique*, ces cas ne concernent toutefois pas la présente recherche.

Si sur le multiculturalisme multinational Kymlicka est convaincant, il l'est moins sur le multiculturalisme polyethnique européen. Et cela parce qu'il semble ne pas suffisamment prendre en compte une dimension essentielle singularisant ce continent dans le monde occidental, à savoir le fait que certains de ses pays, au premier chef la France et le Royaume-Uni, possèdent un statut d'ancien Empire colonial. «Le «multiculturalisme» britannique doit être différencié de son pendant aux États-Unis et au Canada. Contrairement aux leurs, le multiculturalisme britannique est fondamentalement un produit de la colonisation et de la décolonisation», rappelle JAY [2010: 156]. AUDARD abonde dans le même sens: «Le cas de l'Europe est donc spécifique puisque le multiculturalisme y résulte de la décolonisation et de la nouvelle *immigration* qui l'a suivie.» [2009: 557] Ainsi, à la différence de tous les autres pays multiculturels, nombre d'États

européens — le Royaume-Uni et la France bien sûr, mais aussi «à un moindre degré» le Portugal, l'Italie et, j'ajoute, la Belgique et les Pays-Bas [*ibid.*] — accueillent, poursuit AUDARD, des immigrants venus des régions et de pays avec lesquels a existé, non pas systématiquement mais fréquemment, un rapport de domination voire, à certains moments de l'Histoire, d'occupation physique, économique, politique et culturelle du territoire. Cette réalité explique à la fois l'origine ethnoculturelle des immigrés dans bien des pays, mais aussi la présence d'un passif historique plus important dans ces États entre de nombreux immigrés récents et les individus issus de la majorité ethnoculturelle historique.

À ces éléments, il faut encore ajouter le fait que le Royaume-Uni et, plus fortement encore, la France se sont construits, à nouveau à la différence des États occidentaux extra-européens, sur l'idée de la portée universelle de leur culture, de leur langue et des valeurs sociales et politiques que celles-ci, d'une manière ou d'une autre, charrient. Ces deux aspects peuvent parfois modifier les politiques engagées pour les droits des minorités en leur sein, mais aussi les rapports entretenus entre ces minorités culturelles et «leur» État national comme ceux entre elles et les individus issus de la majorité culturelle. Regardons maintenant ce qu'il en est plus spécifiquement, pays par pays, en commençant par la France.

L'acculturation française

Dans *La France de l'intégration* (1991), Dominique Schnapper souligne longuement à quel point ce pays est historiquement hétérogène sur le plan ethnoculturel. Et que c'est en partie, bien que non exclusivement, «à cause de cette hétérogénéité» que fut prônée politiquement l'assimilation [SCHNAPPER 1991: 78], un choix dont les résultats concrets la laissent dubitative:

L'homogénéité des individus et des groupes à l'intérieur de la nation n'a été qu'un idéal, jamais concrètement réalisé. [...] La politique dite «d'assimilation» a été le moyen privilégié par lequel s'entretenait le projet commun, fondateur de la nation. [...] [L]'assimilation complète est un mythe. [*Ibid.*: 78-79]

Même si, comme le relève la sociologue, il y eut des variations et que l'on a évité, à certains moments de l'histoire politique, de recourir au mot *assimilation* au profit d'autres mots comme «intégration ou [...] insertion», la volonté *assimilatrice* n'a dans les faits jamais disparu et est demeurée continue depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale [*ibid.*: 83, voir aussi WEIL 2004]. Néanmoins, pour parler de la politique migratoire française, SCHNAPPER préfère au terme d'*assimilation* celui d'*acculturation* [1991: 95]. Il décrirait mieux «les processus de réinterprétation [...] par lesquels les populations issues de l'immigration adoptent [...] les comportements et les attitudes explicitement ou implicitement exigés par la société d'installation» [*ibid.*]. Malgré la plus grande neutralité que Schnapper prête au vocable *acculturation*, force est de constater, notamment par l'explication qu'elle en donne, que les deux mots sont extrêmement proches: tous deux illustrent politiquement le principe de saint Ambroise selon lequel à Rome, il convient de faire comme les Romains. Cette conception du «devenir français» entraîne forcément le rejet de ce que l'on appelle au Canada des «accommodements» en fonction des cultures d'origine des immigrants, car ceux-ci, même lorsqu'ils sont «raisonnables»¹, contredisent l'acculturation/assimilation, donc le respect du *contrat* passé entre l'immigrant et la société d'accueil.

Principe d'acculturation et refus de toute politique multiculturelle sont des éléments essentiels pour comprendre la situation française. Ces choix sociopolitiques ont, comme je le montrerai, un impact sur les mises en récit du multiculturalisme tel que défini plus haut, mais aussi et surtout sur les études littéraires en France. La terminologie ne suffit cependant pas pour comprendre la politique française en matière d'intégration des immigrés. Il faut aussi savoir de qui on parle, c'est-à-dire quels sont les immigrés qui durent s'acculturer en France.

1 Au Canada, on parle de «reasonable accommodation» en anglais et d'«accommodement raisonnable» en français. Le terme est défini ainsi par le dictionnaire de l'OQLF: «Conciliation jugée acceptable par un groupe, une communauté, afin de permettre à un individu ou à un groupe minoritaire de conserver ou d'obtenir des droits, de maintenir une coutume, une tradition religieuse ou culturelle, dans le respect mutuel et avec un minimum de compromis, en évitant de heurter la culture publique commune en place.»

Le politiste Patrick WEIL a retracé historiquement, dans *La France et ses étrangers* (1991, refondue en 2004), l'immigration depuis 1938 en reprenant notamment les différentes politiques publiques menées en cette matière. Sans surprise, il démontre l'importance de la question de la décolonisation, surtout celle, plus délicate à tous points de vue, de l'Algérie [2004: 81sq], soit le principal fournisseur de travailleurs immigrés à la France du plein-emploi, celle dite des *Trente Glorieuses*. Cette arrivée importante de Maghrébins — Algériens mais aussi Marocains et Tunisiens — a signifié la venue d'hommes et de femmes d'une autre culture et, surtout, d'une autre religion. «La France d'où tant de Protestants avaient été expulsés en 1685, où les Juifs ont été interdits de la fin du XIV^e siècle jusqu'à la Révolution, [...] longtemps restée la fille aînée de l'Église catholique» [SCHNAPPER 1991: 109] avant sa Loi de séparation des églises et de l'État de 1905, découvrait une nouvelle réalité avec pour la première fois une forte et durable présence musulmane sur le sol métropolitain. La France se voyait modifiée et devenir réellement multiculturelle et multiconfessionnelle, car la faible pratique de l'islam dans les années 1960-1970 «[n'] empêch[ait] pas [les musulmans, principalement les Algériens] de revendiquer leur origine, au nom de leur dignité personnelle, familiale et collective, et de réclamer, au nom de cette dignité et des droits de l'homme, qu'on construise des mosquées, qu'eux-mêmes ne fréquenteront pas» [*ibid.*: 116].

Ces populations nouvelles aux croyances, us et coutumes différents mettaient et continuent en partie de mettre à l'épreuve le modèle français d'acculturation. L'interprétation majoritaire actuelle de la laïcité implique une confrontation avec l'islam loin de l'esprit de la loi de 1905, alors même que l'on avait au milieu des années 1970 favorisé chez les immigrés maghrébins la pratique de leur religion «au nom de la paix sociale» [WEIL 2004: 372-373]. Cette politique favorisant la pratique religieuse a rapidement été suspendue du fait des craintes de voir se développer un «communautarisme musulman» plutôt qu'une «acculturation laïque» des populations, communautarisme facilité à la fois par la politique de regroupement familial et par la concentration d'immigrés issus d'ex-colonies ou ex-protectorats dans des villes ou quartiers au chômage souvent endémique [WEIL 2004: 385-415]. Ces craintes se sont, de toute évidence, vérifiées. D'un autre côté, il faut

souligner que ces populations ont subi et subissent encore un rejet bien réel d'une partie de la population française d'origine européenne sur la base de leurs croyances, réelles ou supposées.

Ainsi, la France doit être conçue et pensée comme une nation multiculturelle «malgré elle» [Withol de Wenden, citée dans FINKIELKRAUT 2015: 22]. Elle ne veut ni ne peut par son Histoire et ses traditions envisager une politique multiculturelle comme le Canada ou l'Australie. Cependant, le pays se doit d'évoluer selon WEIL, notamment en ce qui a trait à ce que les Français considèrent comme l'un des piliers de leur république, à savoir la laïcité, car l'avenir de l'intégration en France «repose sur la capacité à s'adapter et à respecter la diversité culturelle et religieuse et, dans ce monde en pleine transformation, à la considérer non comme une charge lourde à porter, mais comme un challenge et une opportunité» [2004: 455]. Weil fut (partiellement) entendu. En témoigne la publication en 2013 d'un rapport ministériel intitulé *La grande nation. Pour une société inclusive*. Aussi et même davantage connu sous le nom de son auteur: *le rapport Tuot*, celui-ci démontre une prise de conscience officielle de la nécessité d'infléchir la politique française dans le sens d'une plus grande ouverture et acceptation de la diversité ethnoculturelle présente dans le pays [TUOT 2013]. Néanmoins, ces inflexions ne manquèrent pas d'alimenter la polémique et furent, très rapidement, critiquées par les tenants de la politique d'assimilation [voir HARZOUNE 2013; GEISSER 2013]. Le rapport Tuot n'a jamais été mis en musique, il fut même rapidement retiré suite à une violente campagne de presse [DHUME 2014]. Ce retrait n'empêche pas certains d'affirmer, à l'image de Finkelkraut, que les changements de politiques migratoires en France se placent malgré tout dans la perspective défendue dans ce rapport, et que cela avait commencé avant même sa publication. Dans *L'identité malheureuse*, le philosophe déplore l'évolution générale d'un pays qui, hier, «logeait les héritiers, les boursiers et les Français de fraîche date à la même enseigne» dans ses écoles et dans lequel aujourd'hui «l'origine n'a droit de cité qu'à la condition d'être exotique [...]». La fin de l'acculturation crée selon FINKIELKRAUT une situation dans laquelle «l'accueilli refuse à l'accueillant, quel qu'il soit, la faculté d'incarner le pays d'accueil» [2015: 108-111].

Bien que succincte, cette analyse permet de comprendre pourquoi la question du multiculturalisme littéraire est, comme je le montre

dans le premier chapitre de la seconde partie, quasi absente de tous les principaux ouvrages consacrés à l'histoire de la littérature française. Il est absent parce qu'il ne correspond pas à la conception qu'a la France d'elle-même, de l'immigration et du modèle d'intégration de celle-ci. La France s'identifie toujours majoritairement à une culture centrale, continue historiquement et il doit en aller de même pour sa littérature. Néanmoins, comme on a eu l'occasion de le constater, pour la littérature comme pour la politique et la société, les choses, lentement, changent dans l'Hexagone.

Le multiculturalisme britannique

Asséner comme une certitude que les deux anciens grands Empires coloniaux européens s'opposent entièrement sur leur politique migratoire sur leur sol métropolitain est aujourd'hui monnaie courante: la France prône l'acculturation, le Royaume-Uni défend le «communautarisme» ou multiculturalisme [voir ESTÈVES & GARBAYE 2016: 9; FAVELL 1998: 94]. Malgré son aspect péremptoire, cette affirmation et cette distinction correspondent, comme on va le voir, à une certaine réalité historique et politique.

Selon le sociologue Adrian Favell, il ne fait pas de doute que le Royaume-Uni et la France se distinguent fortement sur la question de l'immigration et, plus encore, sur le modèle d'intégration. Il en voit la principale cause dans le fait que les «liens des individus à l'État» y diffèrent. Pour les Britanniques, la liberté des individus, donc les droits individuels priment, alors que pour les Français, ce sont la «communauté nationale», les institutions et «la protection par l'État des individus contre toute pression des groupes religieux» [WEIL 2004: 455] qui sont centrales [FAVELL 1998: 96]. Cette différence de conception de l'État et de son rôle explique selon le sociologue britannique pourquoi le Royaume-Uni a toujours rebuté à la mise en place d'une politique d'assimilation et admis que les immigrés opèrent des choix culturels et spirituels différents des Britanniques d'origine ethnoculturelle européenne. Cette volonté de toujours donner la priorité à la liberté individuelle face au collectif explique pourquoi les sociologues et politistes n'hésitent pas à user, même si celui-ci est, je vais y revenir, rarement explicitement

revendiqué, du terme multiculturalisme pour évoquer le modèle britannique de gestion de la diversité ethnoculturelle [*ibid.*: 96-97; ESTÈVES & GARBAYE 2016: 9; HANSEN 2000: 3]. Selon Favell, cette différence entre France et Royaume-Uni est très profonde. L'acculturation française comme politique d'intégration des immigrés en métropole se place dans le droit fil de sa gestion coloniale, et la politique multiculturelle au Royaume-Uni est la continuité de la manière adoptée jadis par l'Empire britannique pour «administrer» les populations autochtones:

La Grande-Bretagne [...] gouvernait en laissant les populations autochtones telles qu'elles étaient, les civilisant par l'ordre et les institutions raisonnées qu'elle mettait en place, qui étaient souvent des modifications de celles qu'elle avait trouvées dans la culture indigène. [...] Les colonies françaises étaient [...] une partie intégrante et physique de *la Grande France* [*en français dans le texte*]; de son côté, la Grande-Bretagne concevait son Empire comme un *dominion* de la civilisation britannique générique dans lequel toutes les cultures du monde pouvaient s'épanouir sous un soleil qui jamais ne se couchait. [FAVELL 1998: 102]

Le Royaume-Uni contemporain est un pays multiculturel *de facto*, ce qui signifie que s'il n'a jamais affirmé officiellement, c'est-à-dire par une loi ou une charte comme au Canada ou en Australie, être multiculturel, il a toujours accepté une grande diversité des cultures et visions du monde sur son sol en refusant catégoriquement toute politique volontariste d'acculturation.

Si les conceptions à l'endroit de l'immigration divergent entre la France et le Royaume-Uni, l'origine des immigrants converge dans la mesure où ils viennent aussi très majoritairement de l'ancien Empire colonial, appelé *Commonwealth*:

La migration du Commonwealth s'est opérée, grosso modo, en deux temps: une vague d'immigration initiale entre 1948 et 1961 et une seconde vague entre 1962 et 1974 [...]. Le regroupement familial étant inévitable, la deuxième vague fut en grande partie la conséquence inéluctable de la première. La période décisive dans la transformation du Royaume-Uni en nation multiculturelle correspond aux quatorze années durant lesquelles la porte fut maintenue ouverte pour tous les sujets britanniques. [HANSEN 2000: 62]

Entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et 1974, on a assisté

ainsi au Royaume-Uni à une arrivée importante d'individus venus des Antilles britanniques, d'Inde, du Pakistan ou du Bangladesh. L'immigration de ces deux derniers pays a entraîné, comme l'immigration maghrébine pour la France, l'arrivée sur le sol métropolitain d'une population musulmane importante, présence jusque-là inédite. À partir de 1974, l'immigration subit, comme le note et l'analyse longuement HANSEN, un «coup de frein institutionnel», sans remettre toutefois en question le modèle multiculturel [*ibid.*: 222-243]. ESTÈVES & GARBAYE indiquent que c'est seulement avec «un certain déclin économique à la fin des années 1990», suivi d'attentats islamistes en 2005 et, j'ajoute, en 2017 et 2019 ainsi que d'«émeutes urbaines» survenues à Londres en 2011, que va apparaître une véritable «opposition politique au multiculturalisme» organisée, mais encore une fois, et c'est le plus important, sans que cela ne débouche pour l'instant sur un quelconque renoncement à la priorité accordée systématiquement aux droits individuels sur les droits collectifs, donc *in fine* au multiculturalisme [2016: 27-28, 51-53, 63].

En conclusion, deux éléments méritent d'être soulignés autour de l'immigration et du multiculturalisme au Royaume-Uni. Le premier tient au fait que l'immigration est similaire en France et au Royaume-Uni sur deux plans, à savoir qu'elle provient essentiellement des ex-colonies et qu'elle comporte une importante proportion d'individus de confession musulmane. Le second élément se démarque, lui, de la situation française. Il s'agit du fait que le multiculturalisme est reconnu au Royaume-Uni et qu'il se voit même, dans une certaine mesure, revendiqué. Il n'y a aucune demande d'acculturation et moins *d'a priori* social sur la possible coexistence de cultures fort différentes sur un même territoire. On aura remarqué dans les pages qui ont précédé [II. 1.2 c] que ces différences se reflètent dans la manière d'aborder la littérature et son histoire. Sans faire une place identique au multiculturalisme et à la diversité comme au Canada (et les études littéraires canadiennes), les études littéraires britanniques soulignent plus clairement l'importance de ce phénomène que leurs homologues françaises.

La singularité allemande

L'Allemagne présente d'emblée trois différences majeures par rapport au Royaume-Uni et à la France sur la question de l'immigration. Il y a d'abord le poids moral de la guerre, de ce que l'on appelle la *Culpabilité allemande* (*Die Schuldfrage*). De ce fait, il existe dans ce pays, liée à son histoire au XX^e siècle, une manière particulière d'aborder l'étranger ou l'autre «en général», donc l'immigration et l'intégration. Ensuite, la conception de la *nation* et surtout de l'appartenance à celle-ci se présentent comme distinctes, philosophiquement et historiquement, de celles prévalant en France et au Royaume-Uni. Enfin, l'Allemagne n'ayant pas eu, plus exactement, pas *véritablement* eu d'Empire colonial, il n'existe pas de rapport colonial avec les pays d'origine des immigrants. Examinons ces différences et leurs conséquences.

La conception historique allemande de la nation est organiciste [RÜF 2000, voir *infra* II. 1.2 b et la note 5, page 199], c'est-à-dire «fondée sur la communauté d'un peuple originel (*Urvolk*) issu d'une même descendance, partageant la même culture et le même passé» [SCHNAPPER 2010: 16]. Cette conception explique en partie pourquoi l'Allemagne, jusqu'au tournant du siècle, n'a pas voulu se voir, contrairement à la France et au Royaume-Uni, comme un pays d'immigration [JOPPKE 1999]. Et cela même si, dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, le pays a eu recours à de nombreux travailleurs immigrés pour se reconstruire. L'économie allemande, relève d'ailleurs Engelmann, avait fait comprendre très tôt, dès 1949, ce «besoin de travailleurs étrangers» au premier gouvernement de la nouvelle République fédérale. Appelés *Gastarbeiter*, les immigrants qui se rendirent en Allemagne venaient essentiellement de six pays: Italie, Espagne, Grèce, Yougoslavie, Portugal et Turquie [ENGELMANN 1992: 38-43]. L'intégration de ces derniers ne fut cependant pas pour autant plus facile, surtout pour les Turcs:

En Allemagne, la plupart des *Gastarbeiter* ont connu la défiance de l'opinion. [...] Une étude de 1983 a montré que les nationalités qui étaient rejetées par la population allemande comprenaient les Turcs, les Iraniens, les Nord-Africains, les Pakistanais et les gens d'Afrique noire [...] Dans une étude qui comparait les stéréotypes de l'opinion

allemande sur les Turcs, les Grecs et les Italiens, des caractéristiques négatives étaient associées aux Turcs. [GUIRAUDON 2000: 159]

À la différence de la quasi-totalité des autres principaux groupes d'immigrants, les Turcs sont majoritairement de confession musulmane. Pour cette raison, ils amenèrent aussi, indirectement, et avec plus de force que les autres, la question du multiculturalisme en Allemagne. La présence d'immigrants d'origine turque força le pays à repenser sa politique à l'endroit des étrangers et — comme pour les Maghrébins en France et les Pakistanais et Bangladais au Royaume-Uni— son rapport à une religion nouvelle.

Sur le plan institutionnel, et encore une fois contrairement au Royaume-Uni et à la France, l'Allemagne, du moins celle d'après-guerre, est un État fédéral. Si, comme le souligne GUIRAUDON, la nationalité et la loi sur les étrangers relèvent de Berlin, les politiques d'intégration se placent sous l'autorité des États fédérés, les *Länder* [ibid.: 134-137]. De ce fait, poursuit la politiste, il n'existe pas une, mais seize politiques d'intégration dans le pays. Malgré cette diversité, de grandes lignes de force peuvent être tirées, à commencer par le fait qu'aucun des *Länder* ne s'est, ce qui apparaît extrêmement logique au vu de la conception allemande historique de la nation, jamais reconnu multiculturel et n'a, par conséquent, jamais mis en place de politique d'*accommodement raisonnable*. Ayant toutefois fait venir et accepté sur son sol, même par pure nécessité économique, un grand nombre d'étrangers y compris extra-européens et de culture musulmane, on peut affirmer que l'Allemagne est devenue, comme la France et sensiblement pour les mêmes raisons, un pays multiculturel «malgré lui».

Les changements sociodémographiques et politiques, la transformation de l'Allemagne en pays multiculturel et le changement de conception de ce qui constitue la nation que celle-ci implique, ne sont jamais allés et ne vont toujours pas de soi. Ils se voient d'ailleurs fortement critiqués par une partie de la population. Thilo SARRAZIN s'en est fait le porte-voix le plus puissant lorsqu'il a publié *L'Allemagne disparaît* [2013] (le titre original du livre sorti en 2010 est *Deutschland schafft sich ab*, soit littéralement: *L'Allemagne s'auto-abolit*). Cet ancien homme politique social-démocrate et banquier y exprime ses craintes sur l'avenir d'un pays vieillissant à la faible natalité, critiquant fortement son recours, pour pallier ces difficultés, à une forte immigration

d'individus de cultures de plus en plus éloignées de la culture historique allemande majoritaire, du *Urvolk*. Le livre connut un important retentissement, encourageant, selon l'hebdomadaire *Der Spiegel*, la chancelière Merkel à se prononcer en faveur d'une politique plus affirmée d'acculturation au plan national [*Spiegel* 2010], sans que cela ne puisse pour autant éviter à l'Allemagne la nécessité, toujours actuelle, de repenser sa conception de la nation et d'abandonner, d'une manière ou d'une autre, l'organicisme. Le changement dans le code de la nationalité, examiné dans cette étude [voir II. 2.1] à travers l'analyse de Benhabib, montre toutefois que la prise de conscience et l'évolution de l'Allemagne sont réelles.

BIBLIOGRAPHIE

- ALI, Monica [2007]. «The outrage economy», *The Guardian*, le 13 octobre 2007 [[url](#) (consulté le 15.02.2019)].
- ALI, Monica [2004]. *Sept Mers et Treize Rivières*, trad. d'Isabelle Maillet. Paris: Belfond.
- AMALVI, Christian [2011]. «Le Roman national, ou comment la République a, par le culte des grands hommes, à l'école et en place publique, rendue familière à tous les Français l'histoire de France: 1880-1970», in BELOT, Robert (dir.), *Tous Républicains !* Paris: Armand Colin, p. 125-132.
- ANNESLEY, James [2006]. *Fictions of Globalization. Consumption, the Market and the Contemporary American Novel*, Londres et New York: Continuum.
- APPIAH, Kwame Anthony [2005]. *The Ethics of Identity*, Princeton (NJ): PUP.
- ARKINSON SMOLEN, Lynn & OSWALD, Ruth A. (dir.) [2010]. *Multiculturalism Literature and Response. Affirming Diverse Voices*. Exeter: Libraries Unlimited.
- ARISTOTE [1980]. *La poétique*, trad. de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris: Seuil.
- ATALLAH, Marc [2016]. «Les utopies de Michel Houellebecq», *ReS Futuræ. Revue d'études sur la science-fiction*, n° 8.
- ATWOOD, Margaret [1987]. *Essai sur la littérature canadienne*, trad. d'Hélène Filion. Montréal: Boréal.
- AUDARD, Catherine [2009]. *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris: Gallimard.
- BACKÈS, Jean-Louis [2000]. *La littérature européenne*. Paris: Belin.
- BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel [2007]. *Race, Nation, Classe*. Paris: La Découverte.
- BARTHES, Roland [1984]. «La mort de l'auteur», in *Le bruissement de la langue*. Paris: Seuil, p. 63-69.
- BASTIÉ, Eugénie [2017]. «Le conseiller de Trump, Steve Bannon, lecteur du roman apocalyptique *Le Camp des Saints*», *Le Figaro*, le 9 septembre 2017 [[url](#) (consulté le 12.02.2019)].
- BAUMAN, Zygmunt [2011]. *Culture in a Liquid Modern World*. Cambridge: Polity.
- BEAUCHEMIN, Jacques [2010]. «Au sujet de l'interculturalisme. Accueillir sans renoncer à soi-même.», *Le Devoir*, le 22 janvier 2010, p. A9.

- BEECROFT, Alexander [2015]. *An Ecology of World Literature. From Antiquity to the Present Day*. New York et Londres: Verso.
- BEECROFT, Alexander [2013]. «The Bird of Passage and the Petit Panthéon: Frances Brooke, Philippe Aubert de Gaspé fils, and Where to Begin a National Literature», *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne* (1), p. 31-49.
- BENHABIB, Seyla [2004]. *The Rights of Others*. Cambridge: CUP.
- BÉNICHOU, Meidad [2015]. *Le multiculturalisme*. Paris: Bréal.
- BERGHOLTZ, Benjamin [2016]. «“Certainty in Its Purest Form”: Globalization, Fundamentalism, and Narrative in Zadie Smith’s *White Teeth*», *Contemporary Literature*, vol. 57, n° 4, p. 541-568.
- BERNHEIMER, Charles [1995]. *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BERTENS, Hans & D’HAEN, Theo [2014]. *American Literature. A History*. Oxon et New York: Routledge.
- BESSIÈRE, Jean & ANDRÉ, Sylvie (dir.) [2002]. *Multiculturalisme et identité en littérature et en art*. Paris: L’Harmattan.
- BEUTIN, Wolfgang et al. [2013]. *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart et Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- BHABHA, Homi K. [2019]. *Les lieux de la culture*, trad. de Françoise Bouillot. Paris: Payot & Rivages.
- BIAGGINI, Olivier & MILLAND-BOVE, Bénédicte (dir.) [2012]. *Miracles d’un autre genre. Réécritures médiévales en dehors de l’hagiographie*. Madrid: Casa de Velásquez.
- BIRNBAUM, Pierre [2004]. «Entre universalisme et multiculturalisme: le modèle français dans la théorie politique contemporaine», in DIECKHOFF, Alain (dir.), *La constellation des appartenances*. Paris: Presses de SciencesPo, p. 255-280.
- BIRON, Michel, NARDOUT-LAFARGE, Élisabeth & DUMONT, François [2010]. *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal: Boréal.
- BISSOONDATH, Neil [2002]. *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto: Penguin.
- BLOCK DE BEHAR, Lisa, MILDONIAN, Paola et al. (dir.) [2009]. *Comparative Literature — Sharing Knowledges for Preserving Cultural Diversity: v. III*.
- BLOOM, Harold [1998]. «Introduction», in BLOOM, Harold & LEHMAN, David (dir.), *The Best of the Best American Poetry, 1988-1997*. New York: Scribner.
- BLOOM, Harold [1994]. *The Western Canon. The Books and School of the Ages*. Orlando: Harcourt Brace and Company.
- BOCK-CÔTÉ, Mathieu [2016]. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris: Cerf.

- BOCK-CÔTÉ, Mathieu [2010]. «Le multiculturalisme en débat: retour sur une tentation thérapeutique», *Bulletin d'histoire politique*, 18(3), p. 227-267.
- BOERSMA, Sanne & SCHINKEL, Willem [2018]. «Imaginaries of Post-poned Arrival: On Seeing "Society" and its "Immigrants"», *Cultural Studies*, 32(2), p. 308-325.
- BOILY, Anne [2017]. *Des peuples fondateurs au pluralisme. Comment, et à quel moment l'immigration et le pluralisme deviennent-ils des priorités pour les associations francophones canadiennes ?* Ottawa: École d'études politiques, Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa [[url](#) (consulté le 06.01.2018)].
- BOUCHARD, Gérard [2013]. «Pour une histoire intégrante. La construction de la mémoire dans une société diversifiée», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 66(3-4), p. 291-305.
- BOUCHARD, Gérard [2012]. *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*. Montréal: Boréal.
- BOUCHERON, Patrick (dir.) [2017]. *Histoire mondiale de la France*. Paris: Seuil.
- BOULIN, Jean-Éric [2014]. *Nous aurons de l'Or*. Paris: Seuil.
- BOULIN, Jean-Éric [2006]. *Supplément au Roman national*. Paris: Stock.
- BOURDIEU, Pierre [2001]. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Fayard.
- BOURDIEU, Pierre [1979]. «Les trois états du capital culturel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30, novembre, p.3-6.
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude [1970]. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit.
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude [1964]. *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris: Minuit.
- BOURDON, Nicolas [2015]. «Soumission en quatre instantanés», *Argument*, le 23 mars 2015 [[url](#) (consulté le 20.01.2019)].
- BOWERS, Maggie Ann [2004]. *Magic(al) Realism*. Oxon et New York: Routledge.
- BOXALL, Peter & CHEYETTE, Bryan (dir.) [2016]. *The Oxford History of the Novel in English. Volume Seven. British and Irish Fiction since 1940*. Oxford: OUP.
- BRAND, Dionne [1988]. «At The Lisbon Plate», in *Sans Souci and Other Stories*. Stratford: Williams-Wallace, p. 95-114.
- BREGMAN, Rutger [2017]. *Utopies réalistes*, trad. de J. Amrali. Paris: Seuil.
- BRUNET, Berthelot [1946]. *Histoire de la littérature canadienne-française*. Bibliothèque électronique du Québec [[url](#) (consulté le 06.01.2018)].
- BURDORF, Dieter, FASBENDER, Christoph & MOENNIGHOFF, Burkhard (dir.) [2007]. *Metzler Lexikon Literatur: Begriffe und Definitionen*. Stuttgart et Weimar: J. B. Metzler.

- BURUMA, Ian & MARGALIT, Avishai [2004]. *Occidentalism*. New York: Penguin.
- BUTLER, Judith [1990]. *Gender Trouble*. Oxon et New York: Routledge.
- CACCIA, Fulvio [1992]. «Le roman francophone de l'immigration en Amérique du Nord et en Europe: une perspective transculturelle», in CACCIA, Fulvio & LACROIX, Jean-Michel (dir.), *Métamorphose d'une utopie*. Paris: Presses de la Sorbonne/Éditions Triptyque, p. 91-104 [[url](#) (consulté le 07.02.2019)].
- CACCIOTTOLO, Mario [2006]. «Brick Lane Protesters Hurt over “Lies”», *BBC News*, le 31 juillet 2006 [[url](#) (consulté le 15.02.2019)].
- CANTLE, Ted [2012]. «Interculturalism: For the Era of Globalisation, Cohesion and Diversity», *Sage Journals*, DOI.
- CARRÈRE, Emmanuel [2000]. *L'Adversaire*. Paris: POL.
- CASANOVA, Pascale [2008]. *La République mondiale des Lettres*. Paris: Seuil.
- CASANOVA, Pascale [2007]. *The World Republic of Letters*, trad. de Malcolm DeBevoise. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- CASERIO, Robert L. (dir.) [2009]. *Twentieth-Century English Novel*. Cambridge: CUP.
- CASSIN, Barbara (dir.) [2014]. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, transl. and edited by Emily Apter, Jacques Lezra & Wood, Michael. Princeton (NJ): PUP.
- CASSIN, Barbara (dir.) [2004]. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil/Le Robert.
- CAVALLO, Guglielmo & CHARTIER, Roger (dir.) [2001]. *Une histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil.
- CÉSAIRE, Aimé [1955]. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Réclame.
- CHAKRAVERTY, Clea [2014]. «La saga des Gandhi», *Le Monde diplomatique*, mai 2014 [[url](#) (consulté le 22.03.2017)].
- CHAMOISEAU, Patrick [1991]. *Solibo Magnifique*. Paris: Gallimard.
- CHANADY, Amaryll [1985]. *Magical Realism and the Fantastic: Resolved vs Unresolved Antinomy*. Londres et New York: Garland.
- CHANCÉ, Dominique [2005]. «Solibo Magnifique de Patrick Chamoiseau: dans la “mangrove policière”», in MILLS, Alice & JULIEN, Claude (dir.), *Polar noir: Reading African-American. Cahiers de recherches afro-américaines: Transversalités/2*. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, p. 79-91.
- CHAPMAN, Rosemary [2013]. *What is Québécois Literature?: Reflections on the Literary History of Francophone Writing in Canada*. Liverpool: LUP.
- CHEAH, Pheng [2016]. *What is a World: On Postcolonial Literature as World Literature*. Durham et Londres: Duke University Press.
- CHEVALIER, Gisèle [2008]. «Les français du Canada: faits linguistiques, faits de langues», *Alternative francophone*, vol 1, 1, p. 80-97.

- CHIELLINO, Carmine (dir.) [2000]. *Interkulturelle Literatur in Deutschland: ein Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- CHIELLINO, Carmine [1995]. *Am Ufer der Fremde. Literatur und Arbeitsmigration 1870-1991*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- CHOQUET, Sabine [2015]. *Identité nationale et multiculturalisme*. Paris: Classiques Garnier.
- CLOONAN, William [1989]. «Word, Image and Illusion in *La Goutte d'Or*», *The French Review*, vol. 62 n° 3, p. 467-475.
- COLERIDGE, Samuel Taylor [1975]. *Biographia Literaria*. Londres et Melbourne: Dent.
- COMETTI, Jean-Pierre [1997]. *Le philosophe et la poule de Kircher. Quelques contemporains*. Paris: L'Éclat.
- CONNELL, Kieran & HILTON, Matthew [2015]. «The Working Practices of Birmingham's Centre for Contemporary Cultural Studies», *Social History*, vol. 40, p. 287-311.
- CONSTANT, Fred [2000]. *Le multiculturalisme*. Paris: Flammarion.
- COOPER, Brenda [2004]. *Magical Realism in West African fiction. Seeing with a Third Eye*. Londres et New York: Routledge.
- COYAULT-DUBLANCHET, Sylviane [2002]. *La province en héritage. Pierre Michon, Pierre Bergounioux, Richard Millet*. Genève: Droz.
- CURTIUS, Ernst Robert [1932]. *Essai sur la France*, trad. de Jacques Benoist-Méchin. Paris: Grasset.
- CUSSET, François [2005]. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: La Découverte.
- DAMROSCH, David [2009]. *How to Read World Literature*. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell.
- DAMROSCH, David [2006]. «World Literature in a Postcanonical, Hypercanonical Age», in SAUSSY, Haun (dir.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*. Baltimore (MD): Johns Hopkins University Press, p. 43-53.
- DAMROSCH, David [2003]. *What is World Literature ?* Princeton (NJ): PUP.
- DANTO, Arthur [1997]. *After the End of Art*. Princeton (NJ) et Oxford: PUP.
- DARCOS, Xavier [1992]. *Histoire de la littérature française*. Paris: Hachette.
- DAVID, Jérôme [2011]. *Spectres de Goethe*. Paris: Les Prairies ordinaires.
- DHUME, Fabrice [2014]. «L'intimidation. Retour sur la campagne de presse qui a mené à l'enterrement des rapports», in *Migrations Société, CIEMI, 2014, Intégration: une «refondation» enlisée*, 26 (155), p. 131-152.
- DIDEROT, Denis [1984]. *L'Encyclopédie (textes choisis)*. Paris: Éditions sociales.
- ECKSTEIN, Lars, KORTE, Barbara, PIRKER, Eva Ulrike & REINFANDT, Christoph (dir.) [2008]. *Multi-Ethnic Britain 2000+. New Perspectives in Literature, Film and the Arts*. Amsterdam et New York: Rodopi.

- ELIAS, Amy J. & MORARU Christian [2015]. *The Planetary Turn. Relationality and Geoaesthetics in the Twenty-First Century*. Evanston: Northwestern UP.
- ENGELMANN, Berndt [1992]. *Du deutsch ? Geschichte der Ausländer in Deutschland*. Göttingen: Seidl.
- ENGLISH, James F. (dir.) [2006]. *A Concise Companion to Contemporary British Fictions*. Londres: Blackwell.
- EPSTEIN, Mikhaïl [2009]. «Transculture. A Broadway Between Globalism and Multiculturalism», *The American Journal of Economics and Sociology*, vol 68, Issue 1, p. 327-351.
- ERIKSEN, Jens-Martin & STJERNFELT, Frederik [2012]. *Les pièges de la culture. Les contradictions démocratiques du multiculturalisme*, trad. de Peer Bundgaard. Genève: MétisPresses.
- ESTÈVES, Olivier & GARBAYE, Romain [2016]. *Le multiculturalisme britannique au XXI^e siècle*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.
- ETTE, Ottmar [2014]. «Cartographies mobiles de la recherche littéraire», *Revue germanique internationale*, 19, p. 41-55 [[url](#) (consulté le 30.04.2019)].
- ETTE, Ottmar [2005]. *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- FANON, Frantz [1971]. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- FANON, Frantz [1968]. *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero.
- FASSBINDER, Rainer Werner [2011]. «Le Bouc», in *Le Bouc, Les Larmes amères de Petra von Kant, Liberté à Brême*, trad. de Philippe Ivernel. Paris: L'arche, p. 9-33.
- FAVELL, Adrian [1998]. *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*. Londres: McMillan Press.
- FINKIELKRAUT, Alain [2017]. «La charge d'Alain Finkielkraut contre "les fossoyeurs du grand héritage français"», *Le Figaro*, le 26 janvier 2017 [[url](#) (consulté le 13.03.2019)].
- FINKIELKRAUT, Alain [2015]. *L'identité malheureuse*. Paris: Gallimard.
- FINKIELKRAUT, Alain [1987]. *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard.
- FINKIELKRAUT, Alain & DE FONTENAY, Élisabeth [2017]. *En terrain miné*. Paris: Stock.
- FISCH, Jörg [1992]. «Zivilisation, Kultur», in BRUNNER, Otto, CONZE, Werner & KOSELLECK, Reinhardt (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 7, Stuttgart: Klett-Cotta, p. 679-774.
- FISH, Stanley [1997]. «Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech», *Critical Inquiry*, vol. 23, n° 2 (Winter), p. 378-395.
- FISTETTI, Francesco [2009]. *Théorie du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, trad. de Philippe Chanial et Marilisa Preziosi. Paris: La découverte.

- FLORACK, Ruth [2007]. *Bekannte Fremde. Zu Herkunft und Funktion nationaler Stereotype in der Literatur*. Tübingen: Niemeyer.
- FONTANE, Theodor [1981]. *Effi Briest*, trad. d'André Coeuroy. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel [2001]. «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63^e année, repris in *Dits et écrits*, vol. 1 (1954-1975). Paris: Gallimard, p. 798-800.
- FOUCAULT, Michel [1972]. «Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti», *Il Bimestre*, n° 22-23, repris in *Dits et Écrits*, vol. 2, texte n° 109. Paris: Gallimard, p. 798-800.
- FRYE, Northrop [1967]. *Anatomy of Criticism*. New York: Atheneum.
- GAGE [1997]. *Gage Canadian Dictionary*. Vancouver, Calgary, Toronto, Londres et Halifax: Gage.
- GAGNON, Alain G. [2000]. «Plaidoyer pour l'interculturalisme», *Possibles*, vol. 21, n° 4, p. 11-25.
- GEISSER, Vincent [2013]. «L'indésirable rapport. Pourquoi les analyses de Thierry Tuot dérangeant-elles autant?», in *Migrations Société*, 2 (146).
- GIGUÈRE, Roland [1957]. *Le Défaut des Ruines est d'avoir des Habitants*. Montréal: Erta.
- GLISSANT, Édouard [1996]. *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris: Gallimard.
- GLISSANT, Édouard [1990]. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.
- GOETSCH, Paul [2000]. «Margaret Atwood: a Canadian Nationalist», in NISCHIK, Reingard (dir.), *Margaret Atwood: Works and Impact*. Rochester: Camden House, p. 166-179.
- GOODWIN, Kara [2000]. *Narrating Silences: Silence, Voice and History in the Prose of Dionne Brand, M. Nourbese Philip, and Joy Kogawa*. Montréal: Concordia University.
- GÖTTLICHER, Christine & HÜSER, Dietmar [2010]. «Frankreichs Empire schlägt zurück» – Gesellschaftswandel, Kolonialdebatten und Migrationskultur zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Cassel: Kassel University Press.
- GOUVERNEMENT DU QUÉBEC [1977]. *Préambule de la Charte de la langue française*. [url (consulté le 12 janvier 2019)].
- GRAND DICTIONNAIRE TERMINOLOGIQUE, *Office Québécois de la Langue Française* [url (consulté le 01.12.2017)].
- GRAY, Richard [2012]. *A History of American Literature (2004)*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- GREEN, Marcus E. [2013]. «On the Postcolonial Image of Gramsci», *Postcolonial Studies*, vol. 16, n° 1, p. 90-101.
- GREINER, Peter [1977]. *Türkischer Halbmond. Ein Gastarbeiterstück in Bildern*. Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp.
- GROSU, Lucia-Mihaela [2012]. «Multiculturalism or Transculturalism? Views on Cultural Diversity», *Synergy*, vol. 8, n° 2, p. 102-111.

- GUBIŃSKA, Maria [2009]. «Entre le signe et l'image: le choc des cultures», *Synergies Pologne*, n° 6, p. 145-152.
- GUIRAUDON, Virginie [2000]. *Les politiques d'immigration en Europe*. Paris: L'Harmattan
- GUNEW, Sneja [2017]. *Post-Multicultural Writers as Neo-Cosmopolitan Mediators*. Londres et New York: Anthem Press.
- GUNEW, Sneja [2004]. *Haunted Nations: the Colonial Dimensions of Multiculturalisms*. Londres et New York: Routledge.
- GUNEW, Sneja [1997]. «Postcolonialism and Multiculturalism: Between Race and Ethnicity», *The Yearbook of English Studies*, vol. 27, p. 22-39.
- GUPTA, Suman [2009]. *Globalization and Literature*. Cambridge: Polity.
- HADDOUR, Azzedine [2006]. «Fanon dans la théorie postcoloniale», *Les Temps Modernes*, 1-2, n° 635-636, p. 136-158.
- HADJETIAN, Sylvia [2013]. *Multiculturalism and magic realism in Zadie Smith's novel White Teeth. Between Fiction and Reality*. Munich: Grin.
- HANCOCK, Marjorie R. [2008]. *A Celebration of literature and response: Children, Books, and teacher in K-8 classrooms*. Upper Saddle River (NJ): Pearson.
- HANSEN, Randall [2000]. *Citizenship and Immigration in Post-War Britain*. Oxford: OUP.
- HARGREAVES, Alec G. [1992]. *La littérature beure: un guide bio-bibliographique*. La Nouvelle Orléans (LA): Celfan Éditions.
- HARZOUNE, Mustapha [2013]. «Le rapport Tuot a-t-il un avenir?», *Hommes & migrations*, 1302 [[url](#)].
- HASKINS GONTHIER, Ursula & SANDRIER, Alain (dir.) [2007]. *Multilinguisme et multiculturalité dans l'Europe des Lumières / Multilingualism and Multiculturalism in Enlightenment Europe. Actes du Séminaire international des jeunes dix-huitiémistes 2004*. Paris: Honoré Champion.
- HEGEL, G.W.F. [1993]. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Gallimard.
- HOLLIER, Denis (dir.) [1989]. *A New History of French Literature*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- HONNETH, Axel [2000]. *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de Jean Rusch. Paris: Cerf.
- HORVATH, Christina [2015]. «L'authenticité des voix de la banlieue», in CARPENTER, Juliet & HORVATH, Christina (dir.), *Regards croisés sur la banlieue*. Bruxelles: Peter Lang, p. 183-198.
- HOUELLEBECQ, Michel [2015]. *Soumission*. Paris: Flammarion.
- HUNN, Karin [2005]. «Nächstes Jahr kehren wir zurück...» — *Die Geschichte der türkischen Gastarbeiter in der Bundesrepublik*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- HUNTINGTON, Samuel P. [2004]. *Who are we? The Challenges to America's National Identity*. New York (NY): Simon & Schuster Paperbacks.

- JACKSON, Sabine [2005]. «Robertson Davies's Cultural Consciousness», *Revue LISA/LISA e-journal*, vol. III - n° 2, DOI: 10.4000/lisa.2645 (consulté le 14 novembre 2018).
- JAKUBIAK, Katarzyna [2008]. «Simulated Optimism», in WALTERS, Tracey L. (dir.), *Zadie Smith. Critical Essays*. New York (NY): Peter Lang.
- JAMES, David (dir.) [2015]. *The Cambridge Companion to British Fiction since 1945*. Cambridge: CUP.
- JAY, Paul [2010]. *Global Matters. The Transnational Turn in Literary Studies*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- JEANNELLE, Jean-Louis [2012]. «Le global, le national & le planétaire», *Acta fabula*, vol. 13, n° 1, «Nouveaux chemins de l'histoire littéraire» [[url](#)] (consulté le 12.03.2019).
- JONES, David Martin [2016]. «It's not "them", it's "us", review of *Sub-mission*, by Michel Houellebecq», *Policy*, vol. 32, n° 1 (Autumn), p. 48-52.
- JOPPKE, Christian [1999]. *Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain*. Oxford: Oxford Scholarship [DOI: 10.1093/0198295405.001.0001].
- JURT, Joseph [2015]. «Le pouvoir symbolique de la littérature: une exception française?», *Revistas Interfaces*, n° 23/2, p. 17-31.
- KAMBOURELI, Smaro [1996]. *Making a Difference. Canadian Multicultural Literature*. Oxford: OUP.
- KANT, Immanuel [1923]. «Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf», in *Immanuel Kants Werke*. Berlin: Verlag Bruno Cassirer, p. 425-474.
- KASTORYANO, Riva (dir.) [2005]. *Quelle identité pour l'Europe ?* Paris: Presses de Sciences Po.
- KELEK, Necla [2005]. *La Fiancée importée. La vie turque en Allemagne vue de l'intérieur*, trad. de Johannes Honigsmann. Paris: Jacqueline Chambon.
- KEUCHEYAN, Razmig [2017]. *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*. Paris: La Découverte.
- KLINCK, Carl F. (dir.) [1976]. *Literary History of Canada: Canadian Literature in English*. Toronto: University of Toronto Press.
- KLUWICK, Ursula [2011]. *Exploring Magic Realism in Salman Rushdie's Fiction*. Londres: Routledge.
- KRÖLLER, Eva-Marie & HOWELLS, Coral Ann (dir.) [2009]. *The Cambridge History of Canadian Literature*. Cambridge: CUP.
- KUREISHI, Hanif [1996]. *Black Album*, trad. de Géraldine Koff-D'Amico. Paris: 10/18.
- KYMLICKA, Will [2017]. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. de Patrick Savidan. Montréal: Boréal.
- KYMLICKA, Will [2013]. *Multicultural Odysseys. Navigating the International Politics of Diversity*. Oxford et New York: OUP.

- KYMLICKA, Will [2001]. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford et New York, OUP.
- KYMLICKA, Will [1998]. *Finding our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Toronto, Oxford et New York: OUP.
- LABELLE, Micheline [2008]. «Les intellectuels québécois face au multiculturalisme: hétérogénéité des approches et des projets politiques», *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, Volume 40, n° 1, p. 33-56.
- LABOURET, Denis [2018]. *Histoire de la littérature française des XX^e et XXI^e siècles*. Paris: Armand Colin.
- LACORNE, Denis [2003]. *La crise de l'identité américaine*. Paris: Gallimard.
- LANE, Richard J. (dir.) [2013]. *Global Literary Theory*. Londres et New York: Routledge.
- LANIER, Douglas [2006]. «Shakespeare and Cultural Studies: An Overview», *Shakespeare (Journal)* 2(2), p. 228-248 [url].
- LASSERRE, Audrey [2015]. «La place de nos contemporaines dans les histoires de la littérature récentes ou l'écrivaine future», in: *Du «contemporain» à l'université: Usages, configurations, enjeux*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle [url (consulté le 12.03.2019)].
- LAVOCAT, Françoise [2016a]. *Fait et fiction. Pour une frontière*. Paris: Seuil.
- LAVOCAT, Françoise [2016b]. «Entretien entre Thomas Pavel et Françoise Lavocat à l'occasion de la sortie du livre *Fait et Fiction. Pour une frontière*», *Vox Poetica*, le 30 septembre 2016 [url (consulté le 25.03.2019)].
- LAZARUS, Neil [2011]. *Postcolonial Unconscious*. Cambridge: CUP.
- LEE, A. Robert [2003]. *Multicultural American Literature*. Édimbourg: EUP.
- LE MONDE [2013]. «La ministre italienne Cécile Kyenge à nouveau visée par un acte raciste», *Le Monde*, le 4 septembre 2013.
- LÉPAPE, Pierre [2003]. *Le pays de la littérature*. Paris: Seuil.
- LIGUORI, Guido [2016]. «Le concept de subalterne chez Gramsci», *Mélanges de l'École française de Rome — Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 128-2 [url (consulté le 15.01.2019)].
- LOUATAH, Sabri [2012-2014]. *Les Sauvages* (4 tomes). Paris: Flammarion Versilio.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen [2017]. «Écrire la crise du multiculturalisme — fictions et positionnements dans la littérature québécoise contemporaine (Monique LaRue, Abla Farhoud, Larry Tremblay)», in MATHIS-MOSER, Ursula & CARRIÈRE, Marie (dir.), *Écrire au-delà de la fin des temps? Les littératures au Canada et au Québec/Writing Beyond the End Times? The Literatures of Canada and Quebec*. Innsbruck: Innsbruck University Press, p. 221-236.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen [2010]. «Black-Blanc-Beur — Tendenzen der aktuellen französischen Kulturszene», in HÜSER, Dietmar (Coll.: GÖTTLICHER, Christine), *Frankreichs Empire schlägt zurück. Gesellschaftswandel*,

Kolonialdebatte und Migrationskulturen im frühen 21. Jahrhundert. Kassel: University Press, p. 253-271.

- MAALOUF, Amin [2001]. *Les identités meurtrières*. Paris: Le Livre de Poche.
- MACQUARIE [2013]. *Dictionary* [[url](#)] (consulté le 01.12.2017)].
- McDONALD, Christie & SULEIMAN, Susan Rubin (dir.) [2015]. *French Global. Une nouvelle perspective sur l'histoire littéraire*. Paris: Classiques Garnier.
- MCMURCHY, Archibald [1906]. *Handbook of Canadian Literature (English)*. Toronto: William Briggs.
- MAGNIN, Léo [2018]. «Illustrer Kant chez Bourdieu», in ANTOINE-MAHUT, Delphine & LÉZÉ, Samuel (dir.), *Les classiques à l'épreuve: Actualité de l'histoire de la philosophie*. Paris: Éditions des archives contemporaines, p. 295-309.
- MAILHOT, Laurent [2003]. *La littérature québécoise depuis ses origines*. Montréal: Typo.
- MAILHOT, Laurent & NEPVEU, Pierre [2007]. *La poésie québécoise. Des origines à nos jours*. Montréal: Typo.
- MARCUS, Laura & NICHOLLS, Peter (dir.) [2004]. *The Cambridge History of Twentieth-Century English Literature*. Cambridge: CUP.
- MARGALIT, Avishai & BURUMA, Ian [2004]. *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*. New York: The Penguin Press.
- MARSHALL, Alex [2021]. «Amanda Gorman's Poetry United Critics. It's Dividing Translators», *The New York Times*, le 26 mars 2021 [[url](#)].
- MATTELART, Armand & NEVEU, Érik [2018]. *Introduction aux cultural studies*. Paris: Armand Colin.
- MAY, Paul [2016]. *Philosophies du multiculturalisme*. Paris: Les Presses de Sciences Po.
- MISRAHI-BARAK, Judith [2000]. «Caraïbes, Canada: Vers une cartographie de l'identité», in DUBOIN, Corinne & TABUTEAU, Éric (dir.), *La ville plurielle dans la fiction antillaise anglophone*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, p. 115-144.
- MONTESQUIEU [1975]. *Lettres persanes*. Paris: Gallimard.
- MORAGA, Cherrie L. [2001]. *The Hungry Woman*. Albuquerque (NM): West End Press.
- MORETTI, Franco [2013]. *Distant Reading*. New York et Londres: Verso.
- MOSS, John (dir.) [1987]. *Future Indicative: Literary Theory and Canadian Literature*. Ottawa: Ottawa University Press.
- MOSS, Laura [2003]. «Is Canada postcolonial? Introducing the question», in MOSS, Laura (dir.), *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*. Waterloo (ON): Wilfrid Laurier University Press, p. 1-24.
- MOUNT, Nick [2017]. *Arrival: The Story of CanLit*. Toronto (ON): Anansi.
- MOURA, Jean-Marc [2014]. «Relecture des œuvres et des critiques postcoloniales. Pour une autre histoire littéraire en français», *Revue Libretons*, 11, p. 5-19.

- MOURA, Jean-Marc [1988]. «Littérature et idéologie de la migration: “Le camp des Saints” de Jean Raspail», *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.4 n° 3, p. 115-124.
- MOURA, Jean-Marc & PORRA, Véronique (dir.) [2015]. *L’Atlantique littéraire. Perspectives théoriques sur la constitution d’un espace translinguistique*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- MILLET, Richard [2010]. *L’enfer du roman. Réflexions sur la postlittérature*. Paris: Gallimard.
- NATUREL, Mireille [2002]. «Le désert dans *La Goutte d’Or* de Michel Tournier», *L’information littéraire*, 2 (vol. 54), p. 28-32.
- NEUBAUER, Jochen [2011]. *Türkische Deutsche, Kanakster und Deutschländer*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- NEW, William H. (dir.) [2003]. *A History of Canadian Literature*. Montréal & Kingston: McGill-Queen’s UP.
- NEW, William H. (dir.) [1990]. *Literary History of Canada. Canadian Literature in English*, vol. IV. Toronto (ON): University of Toronto Press.
- NEW YORK TIMES MAGAZINE (The) [2015]. *Trudeau’s Canada again*, le 13 décembre 2015 [url (consulté le 25.01.2018)].
- NISCHIK, Reingard M. (dir.) [2008]. *History of Literature in Canada: English-Canadian and French-Canadian*. Suffolk: Boydell & Brewer.
- NUSSBAUM, Martha [2010]. *La connaissance de l’amour. Essais sur la philosophie de la littérature*, trad. de Solange Chavel. Paris: Cerf.
- N’ZENGOU-TAYO, Marie-José [1996]. «Littérature et diglossie: créer une langue métisse ou la “chamoisification” du français dans *Texaco* de Patrick Chamoiseau», *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 9, n° 1, p. 155-176.
- ODAERT, Olivier [2012]. «Écrivain et reporter: les enjeux documentaires d’une posture littéraire», *Fabula/Les colloques, Ce que le document fait à la littérature (1860-1940)* [url (consulté le 08.04.2019)].
- OSBORNE, Deirdre (dir.) [2016]. *The Cambridge Companion to British Black and Asian Literature (1945-2010)*. Cambridge: CUP.
- ÖZDAMAR, Emine Sevgi [2010]. *Mutterzunge*. Berlin: Rotbuch.
- ÖZDAMAR, Emine Sevgi [2000]. *Le Pont de la Corne d’Or*, trad. de Nicole Casanova. Paris: Pauvert.
- PAREKH, Bhikhu [2000]. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge (MA): Harvard UP.
- PARKHURST FERGUSON, Priscilla [1987]. *Literary France: The Making of a Culture*. Berkeley (CA): University of California Press.
- PAVEL, Thomas [2017]. *Univers de la fiction*. Paris: Seuil.
- PEI-CHEN, Liao [2012]. *“Post”-9/11 South Asian Diasporic Fiction: Uncanny Terror*. Hampshire: Pelgrave McMillan.

- PERFECT, Michael [2008]. «The Multicultural Bildungsroman: Stereotypes in Monica Ali's *Brick Lane*», *The Journal of Commonwealth Literature*, vol 43, issue 3, p. 109-120.
- PERFECT, Michael [2014]. *Contemporary Fictions of Multiculturalism. Diversity and the Millennial London Novel*. Londres: Palgrave Macmillan.
- PILLET, Fabien [2016]. *Vers une esthétique interculturelle de la réception*. Heidelberg: Winter Verlag.
- PRAGER, Debra N. [2014]. *Orienting the Self. The German Literary Encounter with the Eastern Other*. Rochester: Camden House.
- PRINCE, Tracy J. [2012]. *Culture Wars in British Literature: Multiculturalism and National Identity*. Jefferson (NC): McFarland.
- RASPAIL, Jean [2011]. *Le Camp des Saints*. Paris: Robert Laffont.
- RATTANSI, Ali [2011]. *Multiculturalism: A Very Short Introduction*. Oxford: OUP.
- RAUD, Rein [2016]. «Zygmunt Bauman's Critique of Multiculturalism: a Polemical Reading», *Revue internationale de philosophie*, 2016/3 (n° 277), p. 381-397.
- REECK, Laura [2012]. «La littérature beure et ses suites», *Hommes & migrations*, 1295 [[url](#) (consulté le 30.03.2019)].
- REGARD, Frédéric [2017]. *Histoire de la littérature anglaise*. Paris: PUF.
- RÉJOUIS, Rose-Myriam [2004]. *Veillées pour les mots. Aimé Césaire, Patrick Chamoiseau et Maryse Condé*. Paris: Karthala.
- RÉMY, Julien [2011]. «Sur les postcolonial studies: hybridité, ambivalence et conflit», *Revue du MAUSS permanente* [[url](#) (consulté le 13.07.2017)].
- REUTHER, Birgit [2002]. *Welten entdecken, zur Person werden*. Hamburg: Diplomica.
- REVEL, Judith [2002]. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.
- RHODENIZER, V.B. [1930]. *A Handbook of Canadian Literature*. Graphics Publishers Limited.
- ROBERT, Jean-Louis [2004]. *À l'angle malang*. Saint-Denis de La Réunion: Grand Océan.
- ROBERTSON, Ritchie [2015]. «Introduction», in *Theodor Fontane: Effi Briest*. Oxford: OUP, p. VII-XXXI.
- RODRIGO-ALSINA, Miquel & MEDINA-BRAVO, Pilar [2016]. «A Reflection on Identities, Culture Models and Power», *Journal of Intercultural Communication*, n° 40 [[url](#) (consulté le 27.09.2018)].
- ROLAND, Hubert [2016]. «Magischer Realismus und Innere Emigration», in BASSLER, Moritz ROLAND, Hubert & SCHUSTER, Jörg (dir.), *Poetologien deutschsprachiger Literatur 1930-1960*. Berlin: De Gruyter, p. 51-75.

- ROLAND, Hubert & SCHNEIBERG, Judith [2006]. «Hermann Kasacks Nachkriegsroman *Die Stadt hinter dem Strom* (1947). Versuch einer ethischen Deutung», in DRÖSCH, Christian, ROLAND, Hubert & VANASTEN, Stéphanie (dir.), *Literarische Mikrokosmen/Les microcosmes littéraires*. Berne: Peter Lang, p. 123-146.
- ROTHENBERG GRITZ, Jennie [2003]. «Ranting Against Can», *The Atlantic*, juillet 2003 [[url](#) (consulté le 18.04.2018)].
- ROTHMANN, Kurt [2009]. *Kleine Geschichte der deutschen Literatur*. Stuttgart: Reclam (19^e édition élargie).
- ROUAUD, Jean, LE BRIS, Michel *et al.* [2007]. «Pour une littérature-monde en français», *Le Monde*, le 15 mars 2007 [[url](#) (consulté le 10.03.2019)].
- ROUSSOS, Katherine [2007]. *Décoloniser l'imaginaire. Du réalisme magique chez Maryse Condé, Sylvie Germain et Marie NDiaye*. Paris: L'Harmattan.
- RÜF, Werner [2000]. «La conception de la nation en France et en Allemagne», *Hommes & migrations*, n° 1223, p. 12-19.
- RUFFEL, Lionel [2019]. «Un réalisme contemporain: les narrations documentaires», *Littérature* 2, (n° 166), p. 13-25 [[url](#) (consulté le 08.04.2019)].
- RUSHDIE, Salman [2015]. «The Greatness of Günter Grass», *The New Yorker* [[url](#) (consulté le 01.01.2019)].
- RUSHDIE, Salman [2012]. *Les Versets sataniques*, trad. de A. Nasier. Paris: Gallimard.
- RUSHDIE, Salman [1985]. «On Günter Grass», *Granta 15: The Fall of Saigon* [[url](#) (consulté le 01.02.2019)].
- SAID, Edward [2005]. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. de Catherine Malamoud. Paris: Seuil.
- SALAZAR MORALES, Roberto [2013]. «Harold Bloom et le *Western Canon*: retour sur le canon», *Comparatismes en Sorbonne 4: [Dé]construire le canon* [[url](#) (consulté le 18.04.2018)].
- SALMON, Christian [2007]. *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*. Paris: La Découverte.
- SANDERS, Andrew [2004]. *The Short Oxford History of English Literature*. Oxford: OUP [troisième édition révisée].
- SARDAN, Jean-Pierre Olivier de [1998]. «Émique», *L'Homme*, tome 38, n° 147, p. 151-166 [[url](#) (consulté le 25.03.2019)].
- SARRAZIN, Thilo [2013]. *L'Allemagne disparaît*, trad. de Jean-Baptiste Offenburg. Paris: L'Artilleur.
- SAVIDAN, Patrick [2011]. *Le multiculturalisme*. Paris: PUF.
- SCHAFI, Monika [2003]. «Joint Ventures: Identity Politics and Travel in Novel by Emine Sevgi Özdamar and Zafer Şenocak», *Comparative Literature Studies*, vol 40 n° 2, p. 193-214.
- SCHEEL, Charles W. [2018]. «Réalisme magique, réalisme merveilleux et autres modes narratifs de Patrick Chamoiseau "première manière" (I):

- le diptyque burlesque *Chronique des sept Misères et Solibo Magnifique*», *Archipelées*, 5 [[url](#) (consulté le 08.03.2019)].
- SCHEFFEL, Michael [1990]. *Magischer Realismus. Die Geschichte eines Begriffes und ein Versuch seiner Bestimmung*. Göttingen: Stauffenburg.
 - SCHMITT, Amandine [2017]. «“Le camp des Saints”, le livre de chevet raciste de Stephen Bannon», *L’Obs*, le 15 mars 2017 [[url](#) (consulté le 12.02.2019)].
 - SCHNAPPER, Dominique [1991]. *La France de l’intégration. Sociologie de la nation en 1990*. Paris: Gallimard.
 - SCHOBER, Anna [2017]. «Die Gastarbeiterfilme von Rainer Werner Fassbinder. Filmische Interventionen in die Projektionsflächen der Imagination» in GEIMER, Alexander, HEINZE, Carsten & WINTER, Rainer (dir.), *Die Herausforderungen des Films. Film und Bewegtbild in Kultur und Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer, p. 207-229.
 - SCHONFIELD, Ernest [2015]. «1968 and Transnational History in Emine Sevgi Özdamar’s *Die Brücke vom Goldenen Horn*», *German Life and Letters*, vol. 68, issue 1, p. 66-87.
 - SCRUTON, Roger [2018]. *Culture Counts. Faith & Feeling in a World Besieged*. New York et Londres: Encounter.
 - SCRUTON, Roger [1993]. «Oikophobia», *The Journal of Education*, vol. 175, n° 2, p. 93-98.
 - SEBKHI, Habiba [1999]. «Une littérature naturelle: le cas de la littérature “beur”», *Itinéraires et contacts de cultures*, n° 27, Paris, L’Harmattan/ Université Paris 13.
 - SHAUGHNESSY, Robert (dir.) [2008]. *The Cambridge Companion to Shakespeare and Popular Culture*. Cambridge: CUP.
 - SMITH, Zadie [2001]. *Sourires de Loup*, trad. de Claude Demanuelli. Paris: Gallimard.
 - SMITH, Zadie [2001a]. *White Teeth*. Londres: Penguin.
 - SØRENSEN, Bengt Algot (dir.) [2016]. *Geschichte der deutschen Literatur. Band 2 Vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Munich: C. H. Beck (4^e édition augmentée).
 - *Spiegel* [2010]. *Merkel erklärt Multikulti für gescheitert*, *Spiegel*, 16 octobre 2010 [[url](#)].
 - SPIVAK, Gayatri Chakravorty [2009]. *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, trad. de Jérôme Vidal. Paris: Amsterdam.
 - SPIVAK, Gayatri Chakravorty [2003]. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
 - STEINER, George & MARCIAK, Dorothée [2005]. «La haine du livre», *Esprit*, n° 311 (1), p. 6-22.
 - STOREY, John (dir.) [1996]. *What is Cultural Studies? A Reader*. Londres et New York: Arnold.

- TADIÉ, Jean-Yves (dir.) [2007a]. *La littérature française. Dynamique et histoire*, volume I. Paris: Gallimard.
- TADIÉ, Jean-Yves (dir.) [2007b]. *La littérature française. Dynamique et histoire*, volume II. Paris: Gallimard.
- TAGUIEFF, Pierre-André *et al.* [2019]. «Les bonimenteurs du postcolonial business en quête de respectabilité académique», *L'Express*, le 26 décembre 2019 [url].
- TAYLOR, Charles [1999]. *Le malaise de la modernité*, trad. de Charlotte Melançon. Paris: Cerf.
- TAYLOR, Charles [1998]. *Hegel et la société moderne*, trad. de Pierre R. Desrosiers. Québec et Paris: Presses de l'Université Laval et Cerf.
- TAYLOR, Charles [1997]. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. de Denis-Armand Canal. Paris: Flammarion.
- TEW, Philip [2013]. *Reading Zadie Smith. The First Decade and Beyond*. Londres et New York: Bloomsbury.
- THOMAS, Susie [2006]. «Zadie Smith's False Teeth: The Marketing of Multiculturalism», *Literary London: Interdisciplinary Studies in the Representation of London*, vol. 4, n° 1 [url (consulté le 11.05.2019)].
- TODOROV, Tzvetan [2001]. *Nous et les autres*. Paris: Seuil.
- TOUGAS, Gérard [1967]. *Histoire de la littérature canadienne-française*. Paris: PUF.
- TOURNIER, Michel [1987]. *La Goutte d'Or*. Paris: Gallimard.
- TUOT, Thierry [2013]. *La Grande Nation: pour une société inclusive. Rapport au premier ministre sur la refondation des politiques d'intégration*. Paris: CNLE (Gouvernement national) [url].
- TURKI, Mohamed [2020]. «Frantz Fanon, penseur de l'humanisme radical et précurseur des études postcoloniales», *Culture and Dialogue*, vol. 8, n° 1, p. 59-83.
- UBERSFELD, Anne [2015]. *Les termes clés de l'analyse du théâtre*. Paris: Points Seuil.
- UTZ, Peter [1984]. «Effi Briest, der Chinese und der Imperialismus: Eine "Geschichte" im geschichtlichen Kontext», *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 103, p. 212-225.
- VAN PARIJS, Philippe [2004]. «Cultural Diversity against Economic Solidarity?», in VAN PARIJS, Philippe (dir.), *Cultural Diversity versus Economic Solidarity*. Bruxelles: De Boeck Université, p. 371-396.
- VLASTA, Sandra [2016]. *Contemporary Migration Literature in German and English. A comparative Study*. Leiden et Boston: Brill Rodopi.
- VLASTA, Sandra & SIEVERS, Wiebke (dir.) [2018]. *Immigrant and Ethnic-Minority Writers since 1945. Fourteen National Contexts in Europe and Beyond*. Leiden et Boston: Brill Rodopi.

- WAGNER-MARTIN, Linda [2013]. *A History of American Literature. 1950 to the Present*. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell.
- WALLRAFF, Günter [1986]. *Tête de Turc*, trad. d'Alain Brossat et Klaus Schuffels. Paris: La Découverte.
- WALTERS, Tracey L. (dir.) [2008]. *Zadie Smith. Critical Essays*. New York: Peter Lang.
- WARNES, Christopher [2009]. *Magical Realism and the Postcolonial Novel. Between Faith and Irreverence*. New York: PalgraveMcMillan.
- WEIL, Patrick [2004]. *La France et ses étrangers*. Paris: Gallimard.
- WELLBERY, David (dir.) [2004]. *A New History of German Literature*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- WERNER, Michael [1994]. «La place relative du champ littéraire dans les cultures nationales», in ESPAGNE, Michel & WERNER, Michael (dir.), *Philologiques III*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 15-30.
- WESTPHAL Bertrand [2016]. *La cage des méridiens*. Paris: Minuit.
- WITTMAN, Jean-Michel [2013]. «Michel Houellebecq, entre individualisme moderne et décadence fin de siècle», *Roman 20-50*, 2 (n° 56), p. 169-176 [[url](#) (consulté le 26.01.2019)].
- WOODCOCK, George (dir.) [1966]. *A choice of Critics. Selections from «Canadian Literature»*. Toronto et Oxford: OUP.
- WU, Hua Laura, XU, Xueqing & BIEMAN DAVIES, Corinne [2018]. *Toward the North. Stories by Chinese Canadian Writers*. Toronto: INANNA.
- YOUNG, James O. [2008]. *Cultural Appropriation and the Arts*. Malden (MA): Blackwell.
- YOUNG, James O. [2005]. «Profound Offense and Cultural Appropriation», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 63, n° 2, Spring, p. 135-146.
- YOUSSEF, Magdi [2003]. «Il mito della letteratura europea», in SINOPOLI, Franca (dir.), *La letteratura europea vista dagli altri*. Rome: Meltemi, p. 67-105.
- ZIFF, Bruce & RAO, Pratima V. [1997]. *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- ŽIŽEK, Slavoj [1997]. «Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism», *New Left Review I*, 225, septembre-octobre 1997, p. 28-51.



Index

- Alexakis, Vassilis: 122
Alexievitch, Svetlana: 230
Ali, Monica: 15, 95-96, 98, 103,
122, 206-209
André, Sylvie: 102, 122
Annesley, James: 128
Appiah, Kwame Anthony: 46, 55
Aquin, Hubert: 194
Arata, Stephen D.: 151
Aristote: 219
Arkinson Smolen, Lynn: 120
Arnold, Matthew: 126, 192
Atatürk, Mustafa Kemal: 235-
236, 246
Atwood, Margaret: 174-176, 239
Audard, Catherine: 29-30, 41, 48,
51, 162-163
Auerbach, Erich: 102, 213
Austen, Jane: 118
Backès, Jean-Louis: 76
Balasubramanyam, Rajeev: 78
Balfour, Arthur (Lord): 245
Balibar, Étienne: 63, 76, 79, 82-83
Balzac, Honoré de: 190-191
Banita, Georgiana: 176, 178, 182,
209, 264
Barker, Nicola: 207
Barnes, Julian: 205
Barry, Brian: 65
Barthes, Roland: 120
Bastié, Eugénie: 240
Baudelaire, Charles: 165
Bauman, Zygmunt: 76, 80, 82
Beauchemin, Jacques: 164
Beaudoin, Réjean: 168
Beck, Ulrich: 189, 191
Beckett, Samuel: 192
Beecroft, Alexander: 117, 162-
163, 213-214
Begag, Azouz: 103, 184
Benedict, Ruth: 25
Benhabib, Seyla: 71-75, 199
Bénichou, Meidad: 26-27, 30
Bergounioux, Pierre: 185, 208
Bernheimer, Charles: 14, 117-118
Bernières, Louis de: 205
Bertens, Hans: 181-182
Bessière, Jean: 102, 122
Beutin, Wolfgang: 196-197, 228
Bhabha, Homi K.: 86, 98, 100,
102, 124, 137, 236-238, 276
Bieman Davies, Corinne: 177
Birnbaum, Pierre: 44
Biron, Michel: 167-169, 178
Bivona, Rosalia: 122
Bloom, Harold: 106-110, 121,
145, 295
Bock-Côté, Mathieu: 68, 164
Boersma, Sanne: 106
Boily, Anne: 163, 170
Bon, François: 230
Bouchard, Gérard: 36, 163-164
Boucheron, Patrick: 189, 191, 218
Boudjedra, Rachid: 192
Bougainville, Louis-Antoine
de: 190, 267-268
Boulgakov, Mikhaïl: 278
Boulin, Jean-Éric: 17, 121, 149,

- 151, 247, 249, 251, 255, 259, 261,
267-269, 271-275
- Bouraoui, Nina: 184, 192
- Bourassa, Robert: 163-164
- Bourdieu, Pierre: 83-84, 108, 140-141
- Bourdon, Nicolas: 250
- Bowers, Maggie Ann: 279, 284
- Boxall, Peter: 122, 207-208, 258
- Bradbury, Ray: 239
- Brahms, Johannes: 69
- Brand, Dionne: 17, 276, 278, 280-287
- Brathwaite, Kamau: 203
- Brennan, Timothy: 76
- Brunet, Berthelot: 165-166
- Buruma, Ian: 68
- Butler, Judith: 86
- Calderón de la Barca, Pedro: 165
- Cameron, David: 21
- Cantle, Ted: 36, 81
- Carrère, Emmanuel: 230
- Casanova, Pascale: 213-214
- Cassin, Barbara: 130, 197
- Céline, Louis-Ferdinand: 165
- Cendrars, Blaise: 135, 230
- Cerquiglioni-Toulet, Jacqueline: 184
- Cervantès, Miguel de: 38
- Césaire, Aimé: 67, 190
- Chakrabarty, Dipesh: 90
- Chamoiseau, Patrick: 17, 122, 139,
185, 276, 280, 287-290
- Chancé, Dominique: 287, 289
- Chapman, Rosemary: 162, 164-165,
167-168
- Charef, Medhi: 184
- Cheah, Pheng: 14
- Chen, Ying: 176
- Chevalier, Gisèle: 31
- Cheyette, Bryan: 122, 207-208, 258
- Chiellino, Carmine: 100, 200-201,
227
- Cho Dong-il: 213
- Choquet, Sabine: 26, 30, 40-41
- Citton, Yves: 192
- Clarke, George Elliott: 176
- Clermont-Tonnerre, Stanislas
de: 44
- Cloonan, William: 255
- Coe, Jonathan: 208
- Coleridge, Samuel Taylor: 281
- Cometti, Jean-Pierre: 275
- Compagnon, Antoine: 184-185, 202
- Condé, Maryse: 278
- Confiant, Raphaël: 185
- Conley, Verena Andermatt: 192
- Conrad, Joseph: 89, 118
- Constant, Fred: 23, 29, 181
- Cooper, Brenda: 279, 287
- Coyault-Dublanchet, Sylviane: 208
- Crémazie, Octave: 165
- Curtius, Ernst Robert: 183, 194, 202,
213
- Cusset, François: 85-86, 89
- Damrosch, David: 127, 131, 144, 210,
215-218
- Danto, Arthur: 115-117
- Darcos, Xavier: 183-184
- David, Jérôme: 131, 190-191
- Davies, Robertson: 179-180
- De Luca, Pablo: 12
- Defoe, Daniel: 255
- Deleuze, Gilles: 85, 91, 93-94, 133
- Demirkan, Renan: 198
- Derrida, Jacques: 70, 85-86, 91, 102
- Desani, Govindas Vishnoodas: 203
- Descartes, René: 64
- D'haen, Theo: 181-182, 276-277
- Dickens, Charles: 59
- Diderot, Denis: 70, 267
- Dumontet, Danielle: 169
- Dumont, François: 167-169, 178
- Dupuis, Gilles: 178
- Eco, Umberto: 140
- Emecheta, Buchi: 203
- English, James F.: 97, 205-207, 210,

- 211, 258, 262
 Epstein, Mikhail: 37
 Eriksen, Jens-Martin: 23, 25, 27, 30,
 41-42, 44, 48, 52, 65, 85
 Ernaux, Annie: 185
 Espagne, Michel: 127
 Ette, Ottmar: 35, 129, 134-136, 140-
 141, 143, 214-215, 232, 235
 Euripide: 144
 Fallaci, Oriana: 247
 Fanon, Frantz: 86-88, 93
 Fassbinder, Rainer Werner: 16, 73,
 100, 103, 121, 123, 143, 153, 220,
 222, 226-229, 232
 Fauriel, Claude: 190-191
 Finkielkraut, Alain: 26, 65-73, 76, 85,
 183, 191-192
 Fisch, Jörg: 26
 Fish, Stanley: 106, 110-113, 177, 295
 Fiske, John: 105
 Fistetti, Francesco: 23, 25, 28, 34-35,
 39-40, 44-45, 48, 52, 56-57, 76, 85-
 86, 89-94, 104
 Flaubert, Gustave: 89
 Florack, Ruth: 220
 Fontane, Theodor: 15, 150-155
 Foucault, Michel: 70, 85-86, 90-94,
 102, 120
 Fourier, Jean-Baptiste-Joseph: 245
 Freud, Sigmund: 130
 Frye, Northrop: 192
 Gagnon, Alain G.: 164
 Gandhi, Rajiv: 11
 Gandhi, Sonia: 11
 García Márquez, Gabriel: 284
 Garneau, François-Xavier: 165
 Genette, Gérard: 90, 229, 255
 Germain, Sylvie: 278
 Giguère, Roland: 294
 Gitlin, Todd: 65, 76
 Glissant, Édouard: 129, 133-134, 139,
 141, 185
 Goethe, Johann Wolfgang von: 190
 Goodwin, Kara: 281-282
 Gramsci, Antonio: 91-92, 102
 Grass, Günter: 278, 284
 Green, Marcus E.: 92
 Green, Renée: 92, 236
 Grosu, Lucia-Mihaela: 36
 Guattari, Félix: 133
 Gubińska, Maria: 255, 258
 Gunew, Sneja: 119, 276, 278-279, 285
 Gunnars, Kristjana: 121
 Gunning, Dave: 208
 Gupta, Suman: 127-129
 Gutmann, Amy: 111
 Habermas, Jürgen: 111
 Haddour, Azzedine: 86
 Hadjetian, Sylvia: 276-277, 279
 Handke, Peter: 196
 Harel, Simon: 169
 Hatzfeld, Jean: 230
 Hébert, Anne: 165
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 40-
 41, 43, 52, 86, 128
 Herder, Johann Gottfried von: 26,
 42, 52, 66, 70, 73
 Hobbes, Thomas: 40
 Hoggart, Richard: 104
 Hollier, Denis: 194
 Honneth, Axel: 40-41, 86
 Houellebecq, Michel: 17, 56, 59-64,
 73, 121, 154, 186, 240, 247, 249-254,
 259, 267, 273
 Howells, Coral Ann: 170, 172-173,
 175-176, 179
 Hugo, Victor: 165
 Hunn, Karin: 27
 Huntington, Samuel P.: 65, 68, 71
 Huxley, Aldous: 250
 Ishiguro, Kazuo: 203, 205
 Jackson, Sabine: 179-180, 263
 Jakobson, Roman: 245
 Jakubiak, Katarzyna: 258

- James, David: 206-208, 210, 294
 James, Henry: 59
 Jameson, Fredric: 76
 Jasmin, Claude: 176
 Jay, Paul: 126-127
 Jeannelle, Jean-Louis: 188-189
 Johnson, Pauline: 172
 Jones, David Martin: 59
 Jurt, Joseph: 183, 194, 202
 Kamboureli, Smaro: 119-120
 Kant, Immanuel: 42, 67, 71-72, 108
 Kasack, Hermann: 278
 Kastoryano, Riva: 27
 Keats, John: 202
 Kelek, Necla: 17, 119, 240, 245-249
 Kessel, Joseph: 230
 Keucheyan, Razmig: 86, 92-93
 Khomeini, Rouhollah (ayatollah): 45
 Kinoshita, Sharon: 214
 Klemperer, Victor: 213
 Klinck, Carl F.: 172-174
 Kluwick, Ursula: 284-286
 Knauth, Alfons: 140
 Kneale, Matthew: 205
 Kourouma, Ahmadou: 118, 188
 Krölller, Eva-Marie: 170, 172-173, 175-176, 179
 Kureishi, Hanif: 15, 48-51, 73, 81, 99, 101, 103, 122, 147-148, 203, 206, 208-209
 Kurosawa, Akira: 124
 Kyenge, Cécile: 11-12
 Kymlicka, Will: 34, 38, 48, 52-64, 76, 113, 132, 164, 254, 275
 Labelle, Micheline: 26-27, 29, 162-164
 Labouret, Denis: 183, 186-188, 190, 193, 202, 295
 Lacorne, Denis: 21, 23, 181
 Ladoo, Harold Sonny: 179
 Lamming, George: 203
 Langgässer, Elisabeth: 278
 Lanier, Douglas: 110
 Lasserre, Audrey: 187
 Lavocat, Françoise: 119, 229, 251
 Lazarus, Neil: 88
 Lee, A. Robert: 119-121, 125, 137, 181-182
 Leggewie, Claus: 38
 Lepape, Pierre: 183
 Lessing, Gotthold Ephraim: 75
 Lévi-Strauss, Claude: 66, 79
 Levy, Andrea: 122, 208
 Liguori, Guido: 92
 Locke, John: 52
 Louatah, Sabri: 267
 Lukács, György: 114, 213
 Lüsebrink, Hans-Jürgen: 36, 38, 53, 179, 193
 Lyotard, Jean-François: 85
 Maalouf, Amin: 12, 199, 291
 Machiavel, Niccolò Machiavelli, dit: 40
 Macron, Emmanuel: 159
 Magnin, Léo: 108
 Mailhot, Laurent: 167-169
 Malraux, André: 190, 230
 Mansfield, Katherine: 203
 Marcus, Laura: 202, 260, 265-266, 284
 Margalit, Avishai: 68
 Marie de l'Incarnation (Marie Guyart): 165
 Marson, Una: 203
 Martel, Yann: 121
 Martí, José: 134
 May, Paul: 23, 25-27, 29-30, 40-41, 43, 45-48, 52-58, 65, 68, 76, 111
 McCarthy, Tom: 207
 McDonald, Christie: 192, 214
 McEwan, Ian: 204, 208
 McMurphy, Archibald: 171
 Medina-Bravo, Pilar: 37
 Merkel, Angela: 11
 Michaux, Henri: 220
 Michon, Pierre: 185, 208

- Millet, Richard: 191, 208
Mintzel, Alf: 38
Misrahi-Barak, Judith: 283
Mistral, Frédéric: 185
Mitchell, David: 207
Mo, Timothy: 203, 205
Molière, Jean-Baptiste Poquelin,
dit: 145
Montaigne, Michel de: 220
Montesquieu, Charles Louis de
Secondat de: 15, 76, 146, 148-149,
154, 220, 247
Moraga, Cherrie: 15, 137-138, 141-142,
144-145
More, Thomas: 239
Moretti, Franco: 212, 218
Moss, John: 175
Moss, Laura: 276
Mount, Nick: 174-175, 179
Moura, Jean-Marc: 142, 169, 188-191,
214-215, 240-241, 243
Murphy, Julian: 203
Nadolny, Sten: 122
Naipaul, V. S.: 203
Nardout-Lafarge, Élisabeth: 167-169,
178
Nasta, Susheila: 203
Naturel, Mireille: 255-256
NDiaye, Marie: 184
Nelligan, Émile: 165-166
Némirovsky, Irène: 192
Nepveu, Pierre: 168
Neubauer, Jochen: 232
Nicholls, Peter: 202, 284
Nietzsche, Friedrich: 107
Nischik, Reingard: 175-176, 178, 182
Nussbaum, Martha: 48-49, 59
N'Zengou-Tayo, Marie-José: 139
Odaert, Olivier: 230
Okin, Susan: 65
Okri, Ben: 203, 279, 287
Orwell, George: 239
Osborne, Deirdre: 209-210
Oswald, Ruth A.: 120
Özdamar, Emine Sevgi: 16, 73-74, 103,
135, 140-141, 143, 196, 220, 232-238
Parekh, Bhikhu: 284
Parkhurst Ferguson, Priscilla: 183
Passeron, Jean-Claude: 83
Pavel, Thomas: 17, 119, 277, 292-294
Pei-Chen, Liao: 95
Perfect, Michael: 95, 98, 122, 258,
265-266
Petrowskaja, Katja: 198
Pike, Kenneth L.: 117
Pillet, Fabien: 26, 76, 86, 89, 98, 127,
131, 150-151, 153, 187, 189, 194,
214, 216-217, 275-279, 281
Pisarev, Dmitri Ivanovich: 69
Pizer, John D.: 130
Platon: 70, 239
Porra, Véronique: 169, 214
Pouchkine, Alexandre
Sergueïevitch: 69
Prager, Debra N.: 151
Prince, Tracey J.: 119
Procter, James: 97, 206, 210, 258, 262
Putnam, Hilary: 64
Racine, Jean: 145
Ransmayr, Christoph: 196
Rao, Pratima V.: 124-125
Raspail, Jean: 17, 151, 240-242, 244,
249-250
Rattansi, Ali: 24, 27, 29-30, 34, 113
Rau, Johannes: 200
Raud, Rein: 76, 80
Rawls, John: 52
Reeck, Laura: 194
Regard, Frédéric: 209
Reuther, Birgit: 238
Revel, Judith: 91
Rhodenizer, V. B.: 171-172
Robin, Régine: 169
Roblin, Dufferin: 170

- Rodrigo-Alsina, Miquel: 37
 Roland, Hubert: 278
 Rolin, Jean: 230
 Rorty, Richard: 59, 70
 Rothmann, Kurt: 195-197, 294
 Rouaud, Jean: 185, 187
 Rousseau, Jean-Jacques: 42, 52
 Roussos, Katherine: 278
 Roy, Gabrielle: 165-166
 Rushdie, Salman: 14, 17, 45, 203,
 205-206, 208, 210, 276, 278, 280,
 283-287
 Ryan, Judith: 151, 163
 Said, Edward: 70, 88-90, 92-93, 102,
 118, 124, 245, 249
 Saint-Exupéry, Antoine de: 230
 Salazar Morales, Roberto: 107
 Salmon, Christian: 119
 Sanders, Andrew: 205
 Sardan, Jean-Pierre Olivier de: 117
 Sartori, Giovanni: 65
 Saviano, Roberto: 230
 Savidan, Patrick: 27, 29, 34, 40, 42-44,
 48, 55, 57
 Schami, Rafik: 195
 Scheel, Charles: 287
 Schinkel, Willem: 106
 Schmeling, Manfred: 102, 122
 Schmitt, Amandine: 240
 Schoene, Berthold: 122, 208
 Schonfield, Ernest: 238
 Schopenhauer, Arthur: 128
 Scott, Paul: 205
 Scott, Walter: 190
 Scruton, Roger: 65, 67-73, 76
 Sebald, W. G.: 199
 Segalen, Victor: 220
 Shakespeare, William: 69, 109-110,
 124, 145, 165, 202
 Shaw, George Bernard: 193
 Sievers, Wiebke: 194, 201, 209, 212
 Sittig, Claudius: 151
 Smith, Ali: 207
 Smith, Zadie: 17, 122, 124, 203, 206-
 207, 209-210, 255, 258-267, 275,
 279, 283
 Sørensen, Bengt Algot: 198, 202,
 208, 294
 Soyinka, Wole: 118
 Sparks, Colin: 104
 Spivak, Gayatri Chakravorty: 90-94,
 102, 129-134, 143
 Steinfeld, J. J.: 121
 Stjernfelt, Frederik: 23, 25, 27, 30, 41-
 42, 44, 48, 52, 65, 85
 Suleiman, Susan Rubin: 192, 214
 Syal, Meera: 203
 Tadié, Jean-Yves: 183-185, 187
 Tagore, Rabindranath: 124, 203
 Taguieff, Pierre-André: 79, 82, 102
 Tawada, Yoko: 135, 140-141
 Taylor, Charles: 26, 40-55, 59, 65-66,
 71, 73, 76, 86, 272
 Ten Kortenaar, Neil: 170, 176, 178,
 180, 209
 Thatcher, Margaret: 204, 207
 Thomas, Susie: 258
 Thorpe, Adam: 208
 Todorov, Tzvetan: 154, 220
 Tougas, Gérard: 165-166, 172
 Tournier, Michel: 17, 73, 123, 184,
 255-258
 Toynbee, Arnold: 291
 Trudeau, Justin: 169, 291
 Trudeau, Pierre Elliott: 163
 Turki, Mohamed: 86
 Übersfeld, Anne: 21
 Utz, Peter: 151, 153
 Valdés, Zoé: 135
 Van Parijs, Philippe: 76, 80-82
 Verduyn, Christl: 212
 Vico, Giambattista: 102
 Vlasta, Sandra: 95, 98, 194, 196, 201,
 208-209, 212

Volney, Constantin-François
Chassebœuf, dit: 245
Wagner-Martin, Linda: 181
Wallerstein, Immanuel: 63, 76, 79,
83
Warren, Austin: 213
Wellbery, David: 199-200, 212
Wellek, René: 213
Werner, Michael: 127, 194
Westphal, Bertrand: 102, 109, 131,
213, 215-216
Williams, Raymond: 104
Wittman, Jean-Michel: 250
Woodcock, George: 173-174
Woods, Tim: 203
Wu, Hua Laura: 177
Xu, Xueqing: 177
Yeats, William Butler: 203
Young, James O.: 123-125, 145, 205
Youssef, Magdi: 102-103, 107, 124, 213
Zaimoglu, Feridun: 195-196, 200
Zangwill, Israel: 181
Ziff, Bruce: 124-125
Žižek, Slavoj: 63, 76-83, 177, 265



Remerciements

Si la présente étude a pu être menée à terme et se présenter aujourd'hui sous forme de monographie, c'est parce que j'ai bénéficié pour la rédiger de conditions favorables et de soutiens efficaces, que je tiens à remercier.

En premier lieu, ma reconnaissance va au Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS) qui m'a accordé, via la Commission de recherche de l'Université de Genève (COREC), une bourse *EarlyPostdoc Mobility*. Celle-ci m'a permis de me concentrer exclusivement sur ce projet pendant un an et demi. Sans cela, il n'aurait tout simplement jamais pu voir le jour. Je remercie à ce titre le professeur Markus Winkler, la professeure Annette Simonis, ainsi que la professeure Valentina Calzolari Bouvier.

La bourse du FNS m'a offert la possibilité de me rendre au Canada et d'intégrer pleinement durant dix-huit mois le *Department of Languages, Literatures and Cultures* de l'Université McGill de Montréal. Ce fut une expérience déterminante. C'est d'ailleurs là, plus précisément dans «mon» bureau du quatrième étage du 688 Rue Sherbrooke Ouest, que la plus grande partie de ce livre fut écrite. J'adresse mes remerciements les plus chaleureux à l'ensemble du personnel du département, et tout d'abord aux professeurs Karin Bauer et Eugenio Bolongaro. Par l'accueil qu'ils m'ont réservé dès mon arrivée à McGill, par les conditions dont ils m'ont permis de jouir tout au long de mon séjour, ainsi que par leur disponibilité, leurs encouragements et leur ouverture à la discussion, ils ont participé à mon épanouissement au sein de leur département. Nos échanges, et ceux entretenus avec les autres collègues et amis du département m'ont permis non seulement de passer un séjour de recherche merveilleux à Montréal, mais également de remettre parfois en question certains éléments de mon travail, d'en préciser d'autres et de m'aider ainsi à l'améliorer. À ce titre, je remercie particulièrement Chris Byrne, David Gosselin, Victor Iacob-Mayer, Marco Piana, Kim Reeve, Lisa Teichmann.

Les personnes que j'ai eu la chance de rencontrer lors de colloques au Canada (à Ottawa et à Regina), aux États-Unis (à Bellingham) ou en Allemagne (à Münster) ont également eu une influence très fructueuse

sur ma recherche. Un merci tout particulier doit être adressé aux patients lecteurs-correcteurs de mon travail d'habilitation: Raymond Barman, Jean-Pierre Cretton, Pierre-Marie Gabioud, Pierre Nicolet, Maurice Reuse, Olivier Rey-Bellet et surtout ma maman Sonja Pillet.

J'exprime également ma profonde gratitude aux professeurs Thomas Hunkeler, de l'Université de Fribourg, Jérôme David, de l'Université de Genève, et Jean-Marc Moura, de l'Université Paris-Nanterre. Leurs remarques et critiques me furent extrêmement précieuses pour retravailler mon texte en vue de sa publication.

Pour terminer, je souhaite adresser un remerciement tout spécial à Juniper Tale.

Collection voltiges

La collection voltiges accueille essais et études transdisciplinaires témoignant de la rencontre des universitaires avec diverses pratiques culturelles et sociales.

Directeur de collection: Ambroise Barras

Contact: ml@metispresses.ch

Parus dans la collection:

- *Avec Denis Guénoun*
Éric Eigenmann, Marc Escola & Martin Rueff (dir.)
- *Catherine Colomb. Une avant-garde inaperçue*
Sylviane Dupuis, Anne-Frédérique Schläpfer & Jérôme David (dir.)
- *Édith Boissonnas. L'écriture à l'état brut*
Dominique Kunz Westerhoff, Daniel Maggetti & Muriel Pic (dir.)
- *L'imparfait de l'art. La peinture ancienne dans la poésie du XX^e siècle*
Martine Créac'h
- *La conspiration du silence. Genève et Louis Dumur*
François Jacob
- *Le montage organique. Eisenstein et la synthèse des arts*
Pascal Rousse
- *Poétique des frontières. Une approche transversale des littératures de langue française (XX^e-XXI^e siècles)*
Patrick Suter & Corinne Fournier Kiss (dir.)
- *Regards sur l'interculturalité. Un parcours interdisciplinaire*
Patrick Suter, Nadine Bordessoule-Gilliéron & Corinne Fournier Kiss (dir.)
- *Saussure. Une source d'inspiration intacte*
Claire Forel & Thomas Robert (dir.)
- *Un temps désancré. Trois essais sur la trilogie de Catherine Colomb*
Philippe Geinoz

Impressum

Conception graphique du volume

et mise en page: Marc Logoz

Conversion numérique: Léa Roché

Polices de caractères: Greta Text Pro (Typotheque)

et Simplon (Swiss Typeface)



MULTICULTURALISME ET LITTÉRATURE

Mises en récit de la diversité ethnoculturelle

La diversité ethnoculturelle constitue depuis plusieurs décennies un des enjeux majeurs des sociétés occidentales, où elle fait l'objet d'âpres débats politiques. Si les sciences humaines et sociales se sont largement emparées du sujet, les études littéraires l'ont jusqu'ici principalement traité sous l'angle de la littérature migrante, qui en limite la portée à l'origine des auteurs.

Cet ouvrage envisage la diversité ethnoculturelle, sa gestion politique et ses conséquences sociales avant tout comme un thème littéraire prépondérant que bon nombre d'œuvres récentes approchent par les détours de la fiction. Ces mises en récit du multiculturalisme sont aussi bien des perspectives ouvertes sur un phénomène ambigu, que des outils servant à en interroger les potentiels et les limites.

En mêlant analyses de textes littéraires et philosophiques, études de cas et lectures d'ouvrages d'histoire littéraire, Fabien Pillet reprend les termes du débat. Il montre, d'un côté, à quel point les œuvres de fiction se révèlent incontournables pour appréhender la diversité ethnoculturelle, et de l'autre, toute l'importance thématique que revêt le multiculturalisme lorsqu'il s'agit d'aborder nombre d'œuvres contemporaines.



9 782940 563982



26 €